الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر– باتنة — نيابة العمادة لما بعد التدرج

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية — و البحث العلمي والعلاقات الخارجية

قسم الفقه والأصول

عنوان الرسالة

البعد السياسي للمصلحة الشرعية

دراسة في الولاية العامة للدولة

رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلامية

تخصص: الفقه والأصول

إعداد الطالبة: رحيمة بن حمو

إشراف الأستاذ الدكتور: سعيد فكرة

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	مؤسسة العمل	الصفة في اللجنة
صالح بوبشيش	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	رئيسا
سعيد فكرة	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	مقررا
مسعود فلوسي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	عضوا
نورالدين صغيري	أستاذ محاضر	جامعة قسنطينة	عضوا
مراد كاملي	أستاذ محاضر	جامعة أم البواقي	عضوا
الطاهر زواقري	أستاذ محاضر	المركز الجامعي خنشلة	عضوا

السنة الجامعية

2009-2010م/1430-1431هـ


بسم الله الرحمن الرحيم

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر – باتنة | نيابة العمادة لما بعد التدرج

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية | و البحث العلمي والعلاقات الخارجية

قسم الفقه والأصول

عنوان الرسالة

البعد السياسي للمصلحة الشرعية

دراسة في الولاية العامة للدولة

رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلامية

تخصص: الفقه والأصول

إعداد الطالبة: رحيمة بن حمو

إشراف الأستاذ الدكتور: سعيد فكرة

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	مؤسسة العمل	الصفة في اللجنة
صالح بوبشيش	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	رئيسا
سعيد فكرة	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	مقررا
مسعود فلوسي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	عضوا
نورالدين صغيري	أستاذ محاضر	جامعة قسنطينة	عضوا
مراد كاملي	أستاذ محاضر	جامعة أم البواقي	عضوا
الطاهر زواقري	أستاذ محاضر	المركز الجامعي خنشلة	عضوا

السنة الجامعية

2009-2010م/1430-1431هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى الحبيب المصطفى عليه أفضل الصلوات والتسليم

إلى من اتّقدا لينضاء لي نور على الدرب. . . والدي الكريمين

إلى أولئك الذين قضوا في سبيل حمل الأمانة

﴿ الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (41) ﴾



شكر وتقدير

لأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور: سعيد فكرة حفظه الله ورعاه، الذي تفضل بالإشراف على هذا البحث ورافق مسيره ومضة تلوح في أفق الفكر . . إلى أن تبلور مشروعا . . إلى أن اكتملت ثمرته بحمد الله تعالى وواسع فضله ومنه.

للدكتور صالح نعمان رئيس قسم الشريعة والقانون سابقا

للدكتور الفاضل نور الدين صغيري رئيس قسم الشريعة

لكل من ساهم في إنجازه من أساتذة وباحثين وعاملين في ساحة الكتاب

مقدمة البحث

طرح الموضوع وبيان أهميته

المصلحة الشرعية من القضايا التي استقطبت اهتمام الباحثين في الوقت الراهن، خصوصا في مجال العناية بمقاصد الشريعة ومحاولات تطوير أساليب الاجتهاد بما يتماشى مع هذا العصر ومعطياته المتطورة بسرعة فائقة. والمصلحة الشرعية ترتبط بطبيعتها بالجماعة فهي ذات امتداد عام، رغم ما اتصف به الفقه الإسلامي في عمومه من طابع الفردية. فضمور الفقه الإسلامي المتعلق بالحياة العامة في مقابل تضخمه فيما يتعلق بحياة الأفراد أصبح من الملاحظات التي تتردد كثيرا على ألسنة الباحثين اليوم[1]. ورغم أن ابتعاد فقهنا الإسلامي عن الواقع وابتعاد الواقع عنه، هو ظاهرة عامة في كل مجالات الحياة في القرنين الأخيرين على الأقل، إلا أن الفقه العام، أو ما يصطلح عليه بالفقه السياسي، هو المجال الأكثر تضررا بهذه المعضلة. ولعل من أبرز الأسباب التي أدت إلى ذلك، جور الحكام واستبدادهم أو ما يسمى اليوم بانحراف السلطة... هذا الداء العضال الذي يزيد يوما بعد يوم في توسيع الفجوة العميقة التي نشأت بين المسلمين أفرادا، وبين الكيان الجمعي الذي يمثلهم كأمة.

إن عنصر السلطة متغير شديد الأهمية والتأثير في سبيل إصلاح أحوال الأمة وإعادة إحياء نهضتها، ومراجعة أحواله تعد مرحلة ضرورية وأساسية في هذا السبيل، ذلك أن طغيان الولاية العامة واستبدادها كان على رأس العوامل التي ساهمت في تقهقر الأمة وتراجعها؛ فزيادة على ما تسبب فيه من هزائم وما ضيعه من مصالح المسلمين عبر العصور، فقد أورث ما نشهده اليوم في مجتمعاتنا الإسلامية والعربية منها بوجه خاص، من انعدام الثقة في الحكام، وما ولدته من فقدان الانسجام بين القوى المؤثرة في المجتمع. ونتج عن ذلك تراجع في الهمم عن السعي في نفع الأمة والعمل من أجل إحيائها، وانكماش هم الفرد ضمن مصالحه الخاصة. فليس غياب تطبيق أحكام الشريعة –على خطورته– هو وحده السبب فيما تعانيه أمتنا اليوم من فاقة حضارية وغياب للطمأنينة والاستقرار في حياتها، بل وانتعاش العنف والجريمة والإرهاب في رحاب شبابها، وإنما ما

---

[1] ينظر على سبيل المثال: أحمد الريسوني، الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع، ضمن: الاجتهاد، دار الفكر، دمشق، 1420هـ، 2000م، ص63. من سلسلة حوارات لقرن جديد، حوار مع جمال باروت. وانظر المعنى نفسه لهذا الأخير في تعليقه على بحث الريسوني، ص179. وينظر أيضا: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، ط2، دار النفائس، عمان، 1421هـ، 2001م، ص 405-406. ويذكر محققه أن فكرة أن علماء الشريعة اهتموا بالاجتهاد للحياة الفردية أكثر من اهتمامهم بالاجتهاد للمجتمع المسلم، تتوارد عند علماء الأمة ومفكريها في العصر الحديث سنة كانوا أم شيعة.

يعوزها اليوم هو أن يكون القائمون على الأمر في سعي دؤوب في إصلاح أحوالها والعمل على تنميتها، فضلا عن حمايتها وحماية مصالحها والسهر على ذلك.

أسباب اختيار الموضوع

رافقتني فكرة البحث في هذا الموضوع أثناء إنجازي لبحث الماجستير، حول السلطة التشريعية للخليفة. ولقد لاحظت إبان قيامي بالبحث المذكور أن التصرف الممنوح لصاحب الولاية عموما ليس قاصرا على الحكم الشرعي المستنبط من أدلة التشريع، ذلك أن حكام المسلمين والخلفاء الذين تولوا هذا المنصب منذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لم يكن أغلبهم من المجتهدين ولا من الفقهاء، إذ كانت صفة الاجتهاد قاصرة على الخلفاء الراشدين. هذا على الرغم من أن كثيرا من العلماء قد استمروا بعد ذلك على تقرير شرط الاجتهاد في قائمة شروط الخليفة التي دونوها في كتبهم. ومنهم من سلم للأمر الواقع، إلا أنه لم يقفز على هذه المرحلة قفزا، بل كان يمهد للأمر بتقرير الأصل المطلوب ثم يتدرج للوصول إلى تبرير حكم من أقر ولايته من الحكام، كما فعل الجويني في الغياثي، حيث رأى أن شرط الاجتهاد يمكن أن يستغنى عنه إذا وجد صاحب الكفاية القادر على كفالة مصالح المسلمين والقيام بها، هذا رغم تخصيصه القسط الأكبر من كتابه للشروط الواجبة في الإمام. وأبرز ما يلفت النظر في ذلك هو التعليل الذي علل به الجويني فتواه بجواز إغفال شرط الاجتهاد وهو أن اجتماع كل الشروط في واحد لم يعد ممكنا، وأنه إذا لم يكن لنا سبيل إلا أن نختار بين عالم في الشريعة ليس بذي كفاية، وبين رجل لا علم له بالفقه ولا بالأحكام إلا أنه قادر على أن يكفي مؤنة القيام بمصالح المسلمين ودفع المفاسد عنهم، فإننا نختار ذا الكفاية القادر على الإيالة، على أن يستعين بأهل العلم والاجتهاد فيما يعرض له من مشكلات تتعلق بالحكم الشرعي، ويرجع إليهم ويسلم النظر إليهم في ذلك ولا يستبد بالأمر عن جهل.

وإلى ما انتهجه الجويني نحا كثير غيره من العلماء، وهو أمر يبعث على التساؤل؛ إذا كان صاحب الإيالة يمكنه الاستغناء عن الاجتهاد في الحكم الشرعي، وأن ما احتاج إليه منه يمكنه فيه الرجوع إلى غيره من أهل الاجتهاد، فلابد أن طبيعة الاجتهاد الذي يقوم به فعلا عند ممارسة صلاحياته، مختلفة عن الاجتهاد العلمي المعروف عند الفقهاء والأصوليين. وقد انتهيت في رسالة الماجستير إلى تقسيم تصرفات الخليفة وطبيعة اجتهاده في القيام بمهامه إلى نوعين: اجتهاد في الحكم الشرعي، يوكل إليه عند توفر صفة الاجتهاد فيه، وينتزع منه إن قصر عن ذلك، واجتهاد في

تدبير المصالح وتسيير أمور الدولة، وهو ما يسبغ عليها العلماء صفة التصرف بالإمامة. فثبت بذلك أن المصلحة التي وكلت إلى الولاة ليست هي المصلحة التي يدور عليها القياس ويختص الفقهاء المجتهدون ببناء الأحكام عليها؛ إذ على صاحب الولاية أن يجتهد بجلب المصلحة التي تعود على الأمة بالخير والمنفعة وإليه يوكل دفع المفاسد عنها، حتى وإن لم تكن له قدرة مكتسبة على الاجتهاد في الحكم الشرعي. وشرطه في ذلك إنما هو الكفاية، أي القدرة على إدراك هذه المصلحة والقيام على جلبها بالوسائل الضرورية.

ثم إن بعض الأصوات الداعية إلى تطوير نظام الحكم الإسلامي، قد بدأت تتعالى في السنوات الأخيرة مرجعة المشكلات التي مرت بها الأمة الإسلامية إلى طبيعة السلطات الموسعة للحاكم في النظرية الإسلامية، وانتقدت المسلمين بعدم اتخاذهم الخطوة الضرورية لإصلاح الحكم ألا وهي تقييد سلطات الحاكم، ومن ثم دعت إلى ضرورة تقييد السلطات الواسعة الممنوحة للحاكم على غرار الأنظمة الديمقراطية المعاصرة.

وهذا الرأي في الحقيقة مبني على تصور غير صحيح عن طبيعة السلطة الممنوحة للحاكم في الإسلام، فضلا عن الخطأ البين في تصور حل مشكلة السلطة في عالمنا الإسلامي المعاصر، وإرجاعها إلى الجانب التشريعي حصرا.

كما أن من أبرز الأسباب التي دفعت إلى البحث في هذا الموضوع، هو ما يطالعنا من حين لآخر من دراسات معاصرة، يظهر فيها أصحابها كثيرا من التصورات الخاطئة عن الولاية العامة ودورها في تدبير مصالح الناس، وحاجة هذه الأخيرة إلى أدوات الاستدلال الفقهي على ما تقوم به من وظائف وأعمال، كالمصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان واعتبارها أدوات محورية لا تنفك عنها الولاية العامة في اتخاذ التدابير التي يتوقف عليها تنظيم الشؤون العامة للمجتمع. وهي تصورات بنيت على خلط بين المصلحة الشرعية المخولة لأولي الأمر ابتداء، من غير حاجة إلى دليل شرعي تستند إليه سوى الدليل العام الذي يقضي برد هذه الأمور إلى أولي الأمر، وبين المصلحة التي يتحدث عنها الأصوليون ويعتبرونها من أدلة الاجتهاد ومنها المصلحة المرسلة؛ أضعف مراتب المصلحة حجية.

أهداف البحث:

من أهداف هذا البحث:

الإجابة على بعض التساؤلات المطروحة حول أهمية تطوير البحث الفقهي والمحاولات الساعية إلى تجديد أصول الفقه في إعادة البعث الحضاري الذي تحتاجه الأمة في يومنا هذا، ومن بينها تساؤلات أولئك الذين يحاولون أن يلِجوا مباحثه من أجل تثبيت رؤاهم العلمانية التغريبية، فينطلقون من مقولة التفسير المصلحي للنص لكي يصلوا إلى ما يريدونه من إلغاء النص ونسخه بالمصلحة، ومعتمدين في ذلك على ما يدعون إليه من ضرورة نبذ المنهج الأصولي التقليدي وإيجاد منهج جديد للاجتهاد يوافق العصر ويحل مشكلاته. وفي الرؤية التي نطرحها في هذا البحث نحاول توجيه الأنظار نحو أبعاد أخرى لحل المشكلة الحضارية التي تعاني منها أمتنا، من خلال الفصل بين المفاهيم المتداخلة في مجالات أصول الفقه، والاجتهاد، والفقه السياسي الإسلامي.

إصلاح الولاية العامة بوصفه سبيلا من سبل تحقيق أهداف الأمة وتفعيل وجودها ورفع راية الدين بها، خاصة في زمن استحكمت فيه قبضة الدولة على مقدرات الشعوب وعلى رقابها، حيث غدا الفرد فيها أشبه بقشة في فضاء، أو ذرة تحت منظار.

إبراز حقيقة علمية وإظهارها ووضعها تحت أيدي الباحثين، من أجل تصحيح المفاهيم والمصطلحات العلمية التي تداولها الفقهاء قديما في مؤلفاتهم، وشاعت على ألسن الباحثين وفي كتاباتهم بمعان غير صحيحة ولا مطابقة لواقع الأمر، وبالتالي، تفنيد بعض النتائج المغلوطة التي بنيت عليها، وتلقفها جمع من الكتّاب من غير تمحيص ولا تدقيق، والبحث في البعد السياسي للمصلحة الشرعية هو محاولة للإسهام في هذا السبيل.

تحديد علاقة الولاية العامة بالمصلحة الشرعية والإجابة عن سؤال شائك مفاده: هل السلطة هي المتحكم في المصلحة الشرعية، أم المصلحة الشرعية هي المتحكم في السلطة؟ وهو ما سيقودنا إلى بيان إمكانات الولاية العامة في مواجهة الأمة بما خُوِّلته من النظر في المصالح العامة، وتحديد مسؤوليتها في ذلك، وبيان إمكانات الأمة في مواجهة الحكام، لتكون رقيبا عليهم ومانعا لهم من الانحراف بالسلطة عن غاياتها، وكابحا لهم ضد الظلم والاستبداد.

مشكلة البحث

عبر القرآن عن السلطة هيئةً تحكم المجتمع بـ "أولي الأمر"، ثم اتخذت اسم الولاية العامة في اصطلاح علماء الإسلام بمن فيهم الفقهاء؛ أمر الله تعالى المسلمين بطاعة أولي الأمر منهم فيما أمروا به، وبرد ما استشكل عليهم من أمور الخوف والأمن إليهم لينظروا فيها ويقرروا ما فيه مصلحة للأمة كلها، وذلك هو مقتضى فضل الله ورحمته على المؤمنين، فغدت المصلحة موضوعا

للولاية العامة، واختصاصا لها بموجب قوله تعالى: "وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا "[1]. ودخلت هذه المصلحة في مضمون المصلحة الشرعية التي درسها العلماء في مجالات عديدة منها: الفقه وأصول الفقه.. ونشأت نتيجة لذلك عدة تساؤلات طرحت في هذا البحث، تتعلق أولا بحقيقة الولاية العامة وطبيعتها ومجال وظيفتها، وإذا كان من مهام الولاية العامة سياسة الدنيا، فإن للمصلحة التي وكلت إليها طبيعة سياسية بالضرورة، فما حقيقة هذا الجانب السياسي من المصلحة، وما صلته بالمعنى الكلي للمصلحة الشرعية التي يتحدث عنها العلماء؟ هل هي قاصرة على الجانب التشريعي الذي يتوخى منه استنباط الأحكام الشرعية وتخريجها، أم هي أوسع من ذلك؟ ثم ما الذي يوكل منها إلى أولي الأمر؟ وهل هناك حد مطلوب منها أم هي على إطلاقها؟ هل يعني تفويض النظر فيها إلى أولي الأمر، إطلاق أيديهم في الشؤون العامة من غير قيد ولا حد؟ وإذا كان الشارع قد أعطى للأمة الحق في أن تساهم في اتخاذ القرار بشأن مصالحها بما أوجبه على الحكام من الشورى، فهل يكون غياب الشورى في القرار عيبا من العيوب التي تؤثر على تصرفات الولاية العامة؟ وإذا كانت الولاية العامة مقيدة في تصرفها بالمصلحة، فما الذي يمكن أن يترتب على تجاوزها من آثار؟ ثم ما طبيعة مسؤولية أولي الأمر بشأنها؟

يحاول البحث الإجابة عن هذه التساؤلات من غير أن يدّعي أنه وصل إلى الحقيقة في ذلك، ولكن يكفي أنه سيثير التساؤل حول الموضوع ويستدعي بعض النقاش حوله، وربما يلفت الانتباه إلى دقائق لم تراع في البحوث السابقة، كانت جديرة بالاهتمام.

فرضيات البحث:

يفترض البحث أن المصلحة الشرعية ليست على اصطلاح واحد، فهي عند الأصوليين غيرها عند الفقهاء، وهي في مجال التدبير السياسي تختلف عنهما جميعا في طبيعتها، رغم أنها تتقاطع عند مشترك واحد. غير أن أبرز ما انطلق منه هذا البحث، هو أن للمصلحة الشرعية بعدين محوريين: بعدا تشريعيا وضع الشارع الأحكام بمقتضاه، وبعدا تدبيريا سياسيا؛ منه ما فوض للمكلف مطلقا، ومنه ما وكل إلى أولي الأمر والرأي في الأمة فيما له صلة بقضاياها العامة.

---

[1] سورة النساء، الآية 83.

ثم قد يرد الاعتراض على اصطلاح (البعد) في عنوان البحث؛ ويطرح التساؤل حول شرعيته، والحقيقة أن هذا اللفظ لم نجده عند أحد من العلماء لنتأسى به فيه، إلا أنه اجتهاد ومحاولة للتعبير عن معنى مأخوذ عنهم وليس مبتدعا على الإطلاق، فالتعبير بلفظ (البعد) إنما هو تأكيد على أن المصلحة الشرعية واحدة لا تتجزأ، وإنما تتسم بأبعاد حسب زاوية الرؤية التي ينظر إليها منها. ولا نريد من خلال البحث في البعد السياسي أن نجعل من هذا البعد أمرا مناقضا للمصلحة الشرعية التي تضمنتها التشريعات الجزئية، لأنها في طبيعتها أمر مكمل لهذا الضرب من المصلحة، وإنما الغاية من البحث هو بيان دور رجل الدولة في تدبير مصالح الأمة وتحديدها وترسيمها بناء على ما جاءت به النصوص الشرعية. وهذه في الحقيقة نتيجة طبيعية لانفصال الوظائف وانقسامها بين السياسي والفقيه، بين من يتولى أمور الناس ويقوم على سياستهم، وبين من يتولى الاجتهاد في معرفة حكم الشارع في القضايا المستجدة في حياة الأمة، بعد أن لم يعد بالإمكان الجمع بين كل الصفات التي حددها فقهاؤنا في الإمام.

إن المصلحة المنوطة بالولاية العامة تتصف بالشرعية، وهي مسألة منبثقة عن شرعية الولاية العامة ذاتها، حيث لا تقتصر شرعية السلطة في الإسلام —سواء من حيث قيامها أو استمرارها– على مجرد الالتزام بالنظام القانوني الذي فرضه الإسلام، وهو مجموع الأحكام الشرعية التي أخذت عنه نصا أو استنباطا، وإنما تتعدى ذلك إلى الالتزام بالعمل على تحقيق مصالح الإسلام والمسلمين مما فوض النظر فيه إلى أولي الأمر ووكل تفصيله إلى اجتهادهم، وإن كانت هذه الأخيرة قد تبدو في ظاهرها ذات مضمون سياسي، لتعلقها بغايات وأهداف المجتمع، إلا أننا نرى فيها بعدا قانونيا أيضا، لأن توخي المصلحة أمر مطلوب شرعا من ولي الأمر، وقد وضع لهذه المصلحة معالم وضوابط لا يجوز مخالفتها، فكان لابد أن يضع لها ضمانات قانونية عند التطبيق، زيادة على الضمانات السياسية، من أجل عدم خروج القائمين على الولاية العامة عن مقتضياتها، وأبرز مثال على ذلك إبطال تصرف ولي الأمر عند غيابها عن التصرف أصلا، أو عند عدم اكتمالها فيه...

المنهج المتبع في البحث والمصادر المعتمدة

ليس من اليسير على الباحث في العلوم الشرعية عموما، وفي مجال الفقه الإسلامي خصوصا أن يدعي أنه اتبع منهجا من المناهج العلمية المعروفة على صعيد البحث العلمي المعاصر على اختلاف التصنيفات الواردة على هذه المناهج، فالدراسات والبحوث المنجزة في هذا المجال لا تخضع في جميع الأحوال للقواعد الأساسية التي تكوّن مثل هذه المناهج؛ ذلك أن النظريات

التأسيسية لهذه المناهج قد نشأت في بيئة غريبة عن البيئة العلمية التي تأسست فيها العلوم الشرعية. ولعل أقرب المناهج إلى الدراسات الفقهية على الإطلاق هو المنهج الوصفي بما يشمله من أنماط مختلفة، فهي تستخدم كثيرا من أدواته كجمع الوقائع والمعلومات وتحليل هذه المعلومات وتنظيمها وترتيبها وتفسيرها وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينها... واستخراج النتائج من ذلك. وعليه، نكتفي بذكر عناصر الطريقة المتبعة في إنجاز البحث مهما كان الاسم الذي يمكن أن يطلق عليها، وقد تمثلت فيما يأتي:

تتبع ما كتب عن المصلحة الشرعية عند الأصوليين والفقهاء والمحدِّثين الذين اهتموا بأسرار التشريع من خلال جمع نصوصهم في تعريفها وتحليلها، وخاصة ما كتب في مباحث القياس من المؤلفات الأصولية ومؤلفات مقاصد الشريعة والقواعد الفقهية... وقد تم التركيز على ما كتبه العلماء الذين اهتموا بالتحليل والمناقشة من العلماء المجتهدين.

تتبع مفهوم الولاية العامة في المؤلفات الفقهية والسياسية وكتب التفسير وشروح الحديث... ورصد الأفكار الصحيحة المؤيدة بالدليل الشرعي من أجل تكوين تصور صحيح عن حقيقة الولاية العامة في الإسلام.

رصد السياقات التي ورد فيها ذكر المصلحة والمفسدة والولاية وما يتعلق بها من النصوص الشرعية قرآنا وسنة، وتحليلها من خلال ما كتبه العلماء في تفسيرها وشرحها.

جمع ما له صلة بالمصلحة الشرعية من تصرفات الخلفاء الراشدين خاصة وأقوالهم، وتحليلها ومقارنتها وفق ما ثبت في النصوص والقواعد الشرعية، وذلك بوصفها تطبيقات عملية لهذه النصوص والقواعد.

فتحصل من ذلك تصور معين للمصلحة الشرعية، التي هي محل البحث، يجمع بين ما توحي به النصوص الشرعية من معان ومقاصد، وبين ما استقر عند الفقهاء من رؤى وقناعات بشأنها، ثم تنزيل ذلك على ما تفرضه معطيات العصر في مجال الدولة والسلطة القائمة على شؤونها. على أن البحث توخى التنظير بشكل محوري، حيث إن غايته الأولى هي التأسيس للمفاهيم، باعتبار الواقع السياسي الراهن الذي يبتعد بوضوح عن منهج الإسلام في الحكم وفي إدارة شؤون المجتمع، على أمل أن يتجه الالتفات إلى تبني قرار الالتحاق به في أقرب الأزمان، فلم يعتن بالتطبيقات العملية إلا بالقدر الذي يوضح الرؤية ويكشف عن المطلوب.

واعتمد البحث بشكل أساسي على نصوص الكتاب والسنة النبوية وما يتعلق بهما من مؤلفات تفسيرية وشارحة، كما تطلب منا سياقه الخوض والتعمق في دراسة المصلحة في التشريع

الإسلامي وتتبع مضامينها عند الأصوليين وعند علماء المقاصد والفقهاء، فكانت كتب أصول الفقه ومقاصد الشريعة وأسرار التشريع والقواعد الفقهية، على رأس قائمة المصادر التي اعتمد عليها في إدراك معاني المصلحة عند العلماء، وأذكر على وجه التحديد: موافقات الشاطبي، وقواعد العز ابن عبد السلام، من المتقدمين. وحجة الله البالغة للدهلوي، ومقاصد الشريعة لابن عاشور، وعلال الفاسي من المتأخرين والمعاصرين... بالإضافة إلى الرسائل العلمية الكثيرة في هذا المجال.

هذا بالإضافة إلى مصادر الفقه الإسلامي العام والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية والحسبة والأدب السياسي، وما كتب حديثا في الفقه السياسي الإسلامي، ثم كتب الأخلاق والآداب الشرعية...

خطة البحث

قُسِّم البحث إلى أربعة فصول: تضمن الفصل الأول دراسة لمفهوم الولاية العامة ومجال نشاطها، حيث تم التعريف بالولاية العامة وبيان الخصائص المميزة لها، كما تضمن دراسة لوظائف الولاية العامة من حيث تصنيفها والمجال الذي تختص الولاية العامة بالنشاط داخل إطاره..

أما الفصل الثاني فقد خصص للمصلحة الشرعية، من خلال تتبع مفهومها في العلوم الشرعية التي عنيت بدراستها، كما تطرق البحث فيه لأهم التقسيمات التي تناولها العلماء قديما وحديثا وفق اعتبارات مختلفة، وترتب عليها أنواع من المصلحة الشرعية. ثم أبرز تقسيما آخر لم يحظ بالعناية من كثير من المهتمين بدراسة المصلحة، وهو تقسيم المصلحة باعتبار مناطها إلى مصلحة تشريعية وأخرى تدبيرية.

وبناء على نتائج الفصلين السابقين اعتنى الفصل الثالث بدراسة المصلحة الشرعية باعتبارها موضوعا للولاية العامة، فتناول بالدراسة: السياسة الشرعية باعتبارها وظيفة للولاية العامة، ثم المصلحة الشرعية التدبيرية التي هي موضوع السياسة الشرعية وأساس نشاطها، لينتهي إلى بيان مضمون هذه المصلحة التدبيرية التي وكل النظر فيها إلى الولاية العامة.

أما الفصل الرابع فاعتنى بالتكييف الشرعي للمصلحة الشرعية الموكولة للولاية العامة باعتبارها سلطة تقديرية منحها الشارع لأولي الأمر من أجل تحقيق الأهداف والغايات المنوط بهم السعي في تحصيلها، لا على الإطلاق، وإنما بضوابط وقيود ينبغي عليهم التزامها والوقوف عندها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإنها تمثل عند الشارع قيدا على الولاية العامة يؤثر على سلامة تصرفها ومشروعيته، ويرتب المسؤولية على ما ينتج عنه من أضرار ومفاسد.

الدراسات السابقة

ثمة دراستان نعتبرهما قريبتين من موضوع هذا البحث، وإن كانت الأولى أقرب من الثانية لملامستها جوهر المشكلة التي يطرحها:

الدراسة الأولى:

من الدراسات التي اهتمت بالمصلحة الشرعية من وجهة النظر السياسية: رسالة دكتوراه للباحث فوزي خليل بعنوان: (المصلحة العامة من منظور إسلامي) قدمت بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، ثم طبعت ونشرت في كتاب[1].

وقد تمحورت هذه الدراسة حول ثلاثة محاور أساسية: الأول هو إيجاد تصور لمضمون المصلحة من خلال تحديد النسق القياسي لما يعتبر مصلحة أو مفسدة. والثاني إيجاد الإطار الحركي والقواعد الضابطة للمصالح العامة في الدولة الإسلامية والتفكير المصلحي في الإسلام وكيفية صنع القرار... أما الثالث فيتعلق بترتيب أولويات المصالح (سلم التصاعد) والعلاقة بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة.

فاعتمدت على اعتبار المعنى الأصولي أحد جوانب الفكرة أو أحد وجهيها وهي الوظيفة الاستدلالية للمصلحة. وهي وإن كانت لا تغفلها، إلا أن جوهر اهتمامها ينصب على المصلحة الشرعية باعتبارها حقيقة واقعية تتعلق بالنفع والضرر في الواقع الاجتماعي لحياة الناس، وهو ما يعتبره الباحث وجها آخر من وجهي المصلحة في التفكير المصلحي في الإسلام.

وقد اكتفت هذه الدراسة بالمصالح التي هي أصول التشريع؛ الكليات الخمس، حيث قسمها الباحث حسب موضوعاتها على أنها مقومات للمصلحة العامة، مما اضطره إلى إضافة مقوم آخر لا يدخل تحتها: المقوم النظامي. وهذا –في نظرنا– ما يجعل الناظر في المصلحة العامة مقيدا بالكليات الخمس التشريعية، الأمر الذي يجعله عاجزا عن النظر والتدبير للحاضر أو التخطيط للمستقبل... وقد جمع الباحث بين كل العلوم الشرعية أو أغلبها في كيفية تناولها المصلحة الشرعية سواء منها الأصول أو الفقه أو المقاصد أو السياسة الشرعية، حتى خصص للخلافة مجالا أيضا. وخرج بنتيجة واحدة وهي الاتفاق على مقومات المصلحة، حيث لا تخرج عن هذه الكليات، بالإضافة إلى المقومات النظامية. وبناء على ذلك جعل للمصلحة الشرعية

---

[1] وهو بعنوان: المصلحة العامة من منظور إسلامي ويليه: تطبيقات للمصلحة العامة في عصر الخلفاء الراشدين، نشرته مؤسسة الرسالة ببيروت سنة 1424هـ، 2003م.

أبعادا كثيرة تمثلت في: البعد العقيدي، والبعد الاقتصادي، والبعد الاجتماعي، والبعد النظامي والسياسي.

ورغم أن هذا البحث يتفق مع ما نتوخاه من بحثنا من إيجاد الإطار النظري للمصلحة الشرعية الموكولة لولاة الأمر، وهو ما أطلق عليه المصلحة العامة من منظور إسلامي، إلا أنه يختلف عنه في الفرضية الأساسية التي انطلق منها، والتي تتمثل في كون الاجتهاد الذي يقوم به ولاة الأمر لتحصيل المصلحة هو عينه الاجتهاد الذي يقوم به الفقيه المجتهد، ولا يختلفان سوى في عنصر الإلزام. وهو أمر مخالف تماما لفرضية بحثنا التي تعتمد التفريق بين الاجتهادين، هذا من جهة. ومن جهة أخرى اعتمد البحث المذكور المصطلحات السياسة الغربية للتعبير عن المضامين الشرعية، وهو خطأ منهجي يؤدي إلى الإسقاط غير المقبول علميا، لأنه يؤثر على سلامة نتائج البحث. هذا مع الإشارة إلى الاختلاف في استعمال لفظ (البعد)، فمقصود الباحث بتعدد أبعاد المصلحة، تعدد موضوعها. أما مقصود بحثنا بـ(البعد)، فهو التمييز بين نوعين من المصلحة الشرعية يختلفان بحسب طبيعتهما، وبحسب كيفية تلقيهما عن الشارع، حتى ولو كان كل منهما يتعلق بموضوع ومجال واحد.

الدراسة الثانية:

الدراسة الثانية لها علاقة بموضوع البحث، إلا أنها تركز على مجال الإدارة الخاصة أو ما سماه صاحبها بالإدارة الصناعية. وهي للباحث: عبد العزيز بن سطام بن عبد العزيز آل سعود، تحت عنوان: "اتخاذ القرار بالمصلحة"، رسالة دكتوراه قدمت لقسم السياسة الشرعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وأشرفت عمادة البحث العلمي بها على طباعتها ضمن سلسلة مشروع وزارة التعليم العالي لنشر ألف رسالة علمية، وذلك سنة 1426هـ، 2005م.

وقد انطلق الباحث من قاعدة (السياسة الشرعية) بوصفها آلية تمنح لولي الأمر نوعا من الحرية لأخذ القرار في مستجدات الحياة حيث لم يرد النص على الحكم الشرعي، على أن يكون أهم شروط هذا الاتخاذ هو ألا يكون مصادما لأحكام الشريعة. وقد بنى الباحث رؤيته على فكرة تعميم (فلسفة) السياسة الشرعية وروحها لتشمل متخذي القرار من جميع المستويات عامة وخاصة، من أجل تلبية الحاجة إلى معرفة طريقة اتخاذ القرار بالمصلحة المعتبرة شرعا. وقد خصص الباب الأول من بحثه لدراسة المصلحة طبيعة وأنواعا وضوابط كما اعتنى بالتفاضل المصلحي وأنواعه واعتباراته، وحاول أن يؤسس لكيفية اتخاذ القرار بإبراز مفهوم المصلحة بوصفه الغاية من اتخاذ القرار، وأن يوظف المنهج الأصولي لمعرفة معالم هذه الغاية وضوابطها، مفترضا أن الاجتهاد

في اتخاذ القرار، هو اجتهاد أصولي يتمحور حول القياس بكافة فروعه، فيخلص من ذلك إلى ثلاثة مراحل لاتخاذ القرار: تخريج مناط القرار، وتنقيحه وتحقيقه، حيث ينتهي إلى أن القرار هو الخيار الأبرأ للذمة، والأبرأ للذمة هو ما كان في اتخاذه مصلحة، والمصلحة متعلقة بالخيار الأعلى نفعا، فيصبح الخيار الأبرأ للذمة هو الخيار الأعلى نفعا وليس في الشرع ما ينفيه.

ويؤخذ على هذا المنهج أنه اختزل الاجتهاد في القياس ثم أسقط عناصر القياس على مراحل اتخاذ القرار، في حين أن القياس لا يصلح في المجال الإداري، لأن طبيعة القرار الإداري تختلف عن التشريع؛ ذلك أن الحكم الشرعي يفترض أنه موجود فعلا متضمنا في أدلته، وإنما يقوم الفقيه باستخراجه والكشف عنه، أما القرار الإداري فهو تفاعل مع واقع متغير ومتحرك يتطلب أشكالا من الإبداع والابتكار للتوصل إلى أحسن الحلول للمشكلات المطروحة، وهذا المعنى الأخير قد أكد عليه الباحث بنفسه، حيث ينص على أن فكرته تنبني على نظرية الإدارة الموقفية، ومقتضاها أنه ليس هناك دائما طريقة واحدة مثلى لأداء الأعمال في كل الأوقات، بل إن اختيار الطريقة الأكثر ملاءمة يتأثر بالظروف والمعطيات التي يفرضها الموقف[1].

ثم إنه في الوقت الذي ترتفع فيه الأصوات بضرورة تطوير وتجديد أصول الفقه في مجال الاجتهاد في الأحكام الشرعية، نجد الباحث يرد العمل الإداري إلى منهج أصول الفقه، مع اختزاله في حيز بسيط من سبل استخراج الأحكام.

هذا ورغم أن الدراسة تختلف عن البحث الذي نحن بصدده من حيث الإشكال الذي تطرحه والمجال الذي تتناوله، إلا أنها تلتقي معه في أنها تتعلق ببحث المصلحة الشرعية التدبيرية، لأن موضوعها يتعلق بدراسة مرحلة اتخاذ القرار في ضوء المصلحة الشرعية، وهو محل اجتهاد أولي الأمر في سياسة أمور الدولة.

صعوبات البحث

على رأس الصعوبات التي اعترضت طريق هذا البحث، طبيعة الموضوع وصلته بالفقه السياسي والفكر السياسي الإسلامي لما يعانيانه من خلل، أدى إلى ظهور مفاهيم غريبة ومناهج في الاستدلال لا علاقة لها بعلم الفقه؛ فالفقه السياسي الإسلامي لم يأخذ حظه من البحث والتعمق قديما كما أخذ غيره من فروع الفقه الأخرى، وهو اليوم يشوبه كثير من الغبش والتباس

[1] ينظر: عبد العزيز بن سطام بن عبد العزيز آل سعود، اتخاذ القرار بالمصلحة، رسالة دكتوراه، سلسلة ألف رسالة علمية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1426هـ، 2005م، ص135.

المفاهيم، واضطراب الأحكام بل وتفاوتها وتناقضها في كثير من الأحيان...[1]، كما أن الدراسات المعاصرة التي اهتمت بالتنظير لفروع المعرفة، لا تسير بالسرعة والشمول والعمق نفسه في مجال العلوم السياسية والسياسة الشرعية كما فعلت في مجال المعاملات المالية والأحوال الشخصية...[2]، فالباحث في هذا المجال أشبه بمن يبحث عن إبرة في كومة قش.

ولقد يسر الله تعالى، على قلة الحيلة وضعف الجهد وتنازع الشواغل، إخراج هذا البحث في صورته النهائية، رغم كل ما اعترض طريقه من عوائق وابتلي به من علائق، فالحمد لله تعالى على فضل نعمته، وأسأله جل وعلا أن يجعل هذا الجهد خالصا لوجهه الكريم، وأن يرزقني به حسن ثواب الآخرة وأن ينفع به المؤمنين إنه سميع مجيب.

---

[1] ينظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1419هـ، 1999م، ص 81-82. حيث يضرب أمثلة عن الخلط بين المسائل العقيدية والمسائل السياسية. إلا أننا نرى أن هذا الاضطراب يحدث حتى عند الباحثين المتخصصين في المجال الفقهي، بل حتى عند الذين اهتموا بدراسة السياسة الشرعية نفسها.

[2] ينظر: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار التنوير، الجزائر، 1425-2004، ص224.

الفصل الأول

مفهوم الولاية العامة ومجال نشاطها

تطلق الولاية العامة في الفقه الإسلامي ويراد بها السلطة السياسية في الدولة، إذ تمثل اللحمة التي تجمع فئات المجتمع الإسلامي وخلاياه، فلا يصدق اسم "جماعة المسلمين" إلا بوجودها. وهذا ما جعل الصحابة يسارعون إلى تعيين ولي للأمر، يوم مات النبي ﷺ، وحتى قبل دفنه؛ إذ "كرهوا بقاء بعض يوم وليسوا في جماعة"[1] على حد تعبير سعيد بن زيد. فـ (جماعة المسلمين) هي التعبير الأصلي عما عرف فيما بعد بالخلافة الإسلامية، وهي صنو مصطلح (الدولة) بمفهومها العام[2].

ولأن النظر في المصلحة الشرعية التي تتعلق بجماعة المسلمين يعد من مهام الولاية العامة، استلزم الأمر تحديد مفهوم الولاية العامة والخصائص التي تميزها كما المجال الذي أوكله الشارع لنظرها واجتهادها، والذي يمكن أن نطلق عليه: وظائف الولاية العامة؛ في مبحثين:

المبحث الأول: مفهوم الولاية العامة وخصائصها

المبحث الثاني: وظائف الولاية العامة

---

[1] أورده محمد بن جرير الطبري بسنده في تاريخ الأمم والملوك، طبعة قوبلت على النسخة المطبوعة بمطبعة (بريل) بمدينة ليدن في سنة 1879 م، راجعه وصححه وضبطه نخبة من العلماء، 447/2، وذكره ابن بطال في شرحه على صحيح البخاري (باب الاستخلاف)، ط3، ضبط وتعليق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، 1425هـ، 2004م، 265/8. ونصه: "بايعوا الصديق يوم مات النبي ﷺ، كرهوا بقاء بعض يوم وليسوا في جماعة".

[2] ينظر في ذلك: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الحياة الدستورية، دار النفائس، بيروت، 1985، ص157.

المبحث الأول
مفهوم الولاية العامة وخصائصها

نحاول أن نبرز مفهوم الولاية العامة في الإسلام، والخصائص التي تميزها، في مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم الولاية العامة

المطلب الثاني: خصائص الولاية العامة

المطلب الأول: مفهوم الولاية العامة

يتضح مفهوم الولاية العامة وما يتضمنه من أبعاد، من خلال ما يتوخاه هذا المطلب من تحديد المعنى المراد منها في الاصطلاح الفقهي والسياسي، بالإضافة إلى بيان حكم إقامة الولاية العامة، وحقيقة (أولي الأمر) وعلاقة هذا المفهوم بمفهوم آخر أكثر شيوعا، ألا وهو (الخلافة). وذلك في ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تعريف الولاية العامة

يتضمن التعريف بالولاية العامة؛ المعنى اللغوي للفظ الولاية، والمعنى الاصطلاحي، بالإضافة إلى بعض الألفاظ ذات الصلة بها، وهي: (السلطة)، و(السلطان)، و(الإمارة)، و(الإمامة)، و(الخلافة)، لبيان أوجه الالتقاء والتباين بين هذه المصطلحات[1]..

البند الأول: المعنى اللغوي

الولاية مصدر وَلِيَ، يَلِي، وهو أن يكون الشيء إلى جانب شيء آخر، فإذا اتصل شيئان معا اتصالا لا فاصل بينهما نقول: إن أحدهما يلي الآخر... ومنه قوله ﷺ: **"ليلني أولو الأحلام**

---

[1] هذا مع الإشارة إلى أن للفقهاء عبارات أخرى استعملوها مصطلحات للدلالة على السلطة وولاية الأمر، كتعبير بعضهم بلفظ: (الإيالة) ولفظ: (الخطة)، إلا أنها لم تكن شائعة ولا متداولة بشكل واسع، فآثرنا إغفالها. ولفظ (الإيالة) استعمله الجويني كثيرا في مؤلفاته، ويرد عرضا في بعض المؤلفات السياسية.

منكم"[1]. والولاء والولاية بالفتح والكسر، والمولى... كلها مشتقة من مادة: (ولي) التي كثر استعمالها في القرآن الكريم على اختلاف اشتقاقاتها.

والولي: من أسماء الله تعالى الحسنى، وتشمل عدة معان؛ فهي بمعنى الناصر، وبمعنى المتولي لأمور العالم والخلائق القائم بها، ومن أسمائه عز وجل: (الوالي) وهو مالك الأشياء جميعها المتصرف فيها، وقد يكون بمعنى المنعم[2]. قال ابن الأثير: "وكأن الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل. وما لم يجتمع ذلك فيها، لم يطلق عليه اسم الوالي.."[3].

وقد يوصف العبد بالولاية لخالقه فيقال: ولي من أولياء الله، فعرفت الولاية عند الصوفية بقولهم: "هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه"[4].

واختلف أهل اللغة في معنى وجهي قراءتها بالكسر والفتح، فذهب ابن سيده إلى أن الوِلاية بالكسر: الخُطة كالإمارة، والوَلايةُ بالفتح: المصدر[5]. وذهب الزجاج إلى أنها بالفتح: النصرة والنسب، بينما هي بالكسر: الإمارة، ليفصل بين المعنيين. وقد يجوز كسر الولاية لأَن في تولي بعض القوم بعضاً جنساً من الصِّناعة والعمل وكل ما كان من جنس الصِّناعة نحو القِصارة والخِياطة فهي مكسورة[6]. ويقال: وِليَ الأمر، وتولاّه، إذا فعله بنفسه. ومنه قوله ﷺ في باب

---

[1] أبو الفتح ناصر الدين المطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1999م، ص270. والحديث رواه مسلم في كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها..، ونصه: "**استووا ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم ليلني منكم أولو الأحلام والنهى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**".

[2] ينظر: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، الأسماء والصفات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دت، ص 67-68.

[3] ينظر: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 405/15.

[4] علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، 1991، ص 282.

[5] وانظر في المعنى نفسه: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الكتاب العربي، دم، دت، 401/4.

[6] ينظر في اختلاف أهل اللغة: ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، 405/15.

الشهيد: "**لوا أخاكم**"[1]، أي تولّوا أَمره بالتجهيز. والوَلاية بالفتح النصرة والمحبة وكذا الولاء إلا أنّه اختَص في الشرع بوَلاَءِ العتق ووَلاءِ الموالاة[2].

البند الثاني: المعنى الاصطلاحي

للولاية دلالات اصطلاحية متعددة، منها ما له بعد عقيدي أو سياسي عام، ومنها ما له مدلول فقهي خاص ودقيق:

أولا: الولاية بالمفهوم العقيدي والسياسي

الولاية في بعدها العقيدي والسياسي تتضمن القدرة والتدبير كما تتضمن النصرة والمحبة، فقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ. . .﴾[3] فيه دلالة على أن الولاء ليس ولاء عاطفيا فحسب، وإنما هو ولاء فعلي، لابد أن يكون له انعكاسه وأثره بين المؤمنين في الواقع. وهو يقضي بأن الولاية على الإيمان واجبة، وأنها ترتبط بواجب آخر، هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ حيث وقعت الجملة الثانية موقع التفسير والبيان للجملة الأولى. فيستفاد من ذلك أن ولاء أهل الإيمان لا ينبغي أن يكون ولاء تجريديا، بل لابد أن يكون له معنى حقيقي وعملي...[4]. ذلك أن للفظ الولاية خصوصية عقيدية تتمثل فيما يحمله مفهومها الشرعي من أبعاد إيمانية خاصة؛ فالله تعالى قد قابل في سياق الآية السابق ذكرها وما تلاها من آيات، بين المؤمنين وبين المنافقين وما فعله الإيمان أو النفاق في كل منهم؛ فوصف المؤمنين رجالا ونساء بصفة الولاية، بينما لم يصف المنافقين بذلك، وإنما قال تعالى: ﴿بَعضُهُم مِن بَعض﴾. لذلك فإن ما يصطلح عليه اليوم من ألفاظ شبيهة؛ كالولاء السياسي، والولاء للحزب... وما شابه ذلك، هي عبارات في غاية البعد عن

---

[1] رواه أحمد والطبراني وفيه عطاء بن السائب وقد اختلط. ينظر: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت 807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بتحرير الحافظين: العراقي وابن حجر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408 هـ، 1988م، 231/8.

[2] المطرزي، المغرب، المرجع السابق، ص270.

[3] سورة التوبة 71.

[4] ينظر قريبا من هذا المعنى: فرح موسى، رسالة في الولاية السياسية، مقاربة نظرية بين الفقه والفلسفة، دار الهادي، بيروت، 1421هـ، 2000م، ص39. مع التحفظ على ما رتبه المؤلف على ذلك من أفكار.

الولاية في اصطلاح الشارع وعرفه[1]. قال الراغب الأصفهاني: "وجعل بين الكافرين والشياطين موالاة في الدنيا، ونفى بينهم الموالاة في الآخرة... فكما جعل بينهم وبين الشيطان موالاة جعل للشيطان في الدنيا عليهم سلطانا، فقال تعالى: (إنما سلطانه على الذين يتولونه) ونفى الموالاة بينهم في الآخرة"[2].

لا جرم أن للولاية على المستوى العقيدي بعدا واقعيا وامتدادا على المستوى السياسي، فلا تقتصر طبيعتها على الإيمان الاعتقادي المجرد، بل لابد أن يترشح عنها محبة ونصرة وتدبير يظهر في السلوك العام، حيث يمارس في صيغ وأشكال من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كأثر لهذا الولاء، مما يعطي الإيمان فاعليته ويظهر حقيقته وأثره على الواقع.. وبذلك يتحقق تمثل الولاية التي هي من صفات المولى عز وجل، في عباده المؤمنين، وبه يحصل الربط بين البعد العقيدي والبعد السياسي للولاية...

ثانيا: الولاية بالمفهوم الفقهي

أما الولاية في مدلولها الفقهي، فتعني إمكانية التصرف عن الغير ولمصلحته من غير حاجة إلى إذنه. لذلك عرفها الفقهاء بأنها: "تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى"[3]، فهي: "السلطة التي يتمتع بها الشخص في إلزام الغير وتنفيذ القول عليه، شاء الغير ذلك أم أبى"[4].

"أي أنها حسب المصطلحات الوضعية الحديثة، هي صلاحية إصدار قرار ينشئ مركزا قانونيا للغير أو يعدله أو يلغيه، والمركز القانوني هو مجموع حقوق والتزامات"[1].

---

[1] نعم ورد في القرآن الكريم آيات تناولت ولاء الكفار بعضهم لبعض، وهم يشتركون في عقيدة الكفر، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه في المتن من ارتباط الولاية بالعقيدة. أما المنافقون فليسوا بأصحاب عقيدة، وإنما يجمعهم رابط آخر وهو خسة النفس التي تطبعوا بها. كما قد يعترض بأن الولاية أضيفت أيضا إلى الشيطان في قوله تعالى: (إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه) فالجواب أن ذلك ورد على معناه اللغوي، وهو الولاية في الدنيا كما سيأتي بعد عن الأصفهاني، أما السياق القرآني المذكور في المتن فقد ورد في سياق الاعتبار الشرعي الجامع بين الدنيا والآخرة. والله أعلم.

[2] أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد خليل عيناني، دار المعرفة، بيروت، 1418هـ، 1998م، ص548.

[3] الجرجاني، التعريفات، المرجع السابق، ص 282. قاسم بن أمير علي القونوي، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق: أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، دار الوفاء، جدة 1406، ص148.

[4] نزيه حماد، نظرية الولاية في الشريعة الإسلامية، دار القلم، دمشق، الدار الشامية بيروت، 1414هـ، 1994م، ص8. وضع المؤلف الجملة بين مزدوجين ولم يعزها إلى أي مرجع.

والولاية بالمعنى الفقهي قد تكون عامة، وقد تكون خاصة:

فتكون الولاية عامة إذا كان الغير غير معين، أي جماعة غير محصورة العدد، ولا معينة المصلحة لكل فرد فيها في ذلك التصرف. بمعنى أن المصلحة التي يتصرف فيها الولي لا تلمس بالضرورة كل فرد فرد من تلك الجماعة. وتكون خاصة إذا كانت المصلحة معينة وكان هذا الغير معينا؛ فردا كان أم جماعة.

وبهذا تشمل الولاية عند الإطلاق: الإمامة العظمى والخطط التي دون الإمامة، كالقضاء والحسبة والمظالم والشرطة ونحوها، كما تشمل قيام شخص كبير راشد على شخص قاصر في تدبير شؤونه الشخصية والمالية[2]. وفيما يلي بيان لمعنى الولاية العامة والفرق بينها وبين الولاية الخاصة.

أ-الولاية العامة:

الولاية العامة هي: "... الكلمة العامة التي أطلقها المسلمون على سلطة الحكم... وتشمل جميع مراتب الحكم من الإمامة العظمى أو الخلافة حتى أصغر الولايات أو الوظائف كما نسميها في هذا العصر..."[3]. فالبحث في الإمامة ليس إلا جزءا من بحث الولاية العامة لأنه يتعلق برياسة الدولة الأولى دون غيرها من الولايات[4].

وقد عرف بعض الباحثين الولاية العامة بأنها: "سلطة إلزام الغير وإنفاذ التصرف عليه بدون تفويض منه، تتعلق بأمور الدين والدنيا والنفس والمال، وتهيمن على مرافق الحياة العامة وشؤونها، من أجل جلب المصالح للأمة ودرء المفاسد عنها"[5].

ويُسجَّل على هذا التعريف مأخذان: الأول؛ أنه قصر حقيقة الولاية على سلطة إلزام الغير، مع أن الولاية العامة ليست قاصرة على الإلزام، إذ تشمل بالإضافة إلى ذلك تعيين حقوق وتوصيلها إلى أصحابها، كما تشمل تصرفات لا يترتب عليها حقوق ولا التزامات على الأفراد بالضرورة، كالتصرفات على صعيد السياسة الخارجية، والتصرفات المتعلقة بإحياء شعائر الدين،

---

[1] عارف علي عارف، تولي المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر، مجلة التجديد، العدد2 السنة1، ص107.

[2] نزيه حماد، نظرية الولاية في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص8.

[3] محمد المبارك، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي، ط3، دار الفكر، بيروت، 1970، ص26. وانظر أيضا: عثمان جمعة ضميرية، وظيفة الدولة في الشريعة الإسلامية، مجلة البحوث الإسلامية، العدد38، ص214.

[4] محمد المبارك، أراء ابن تيمية، المرجع السابق، ص26.

[5] نزيه حماد، نظرية الولاية في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق ، ص17.

والتصرفات السياسية المختلفة. والثاني؛ أنه شرط فيه عدم التفويض، رغم أن الولاية الكبرى التي هي الخلافة، تقوم على أساس الاختيار من الأمة، فهي تتضمن معنى التفويض من عمومها لأولي الأمر بالتصرف في شؤونها العامة.

ويرجع وقوع هذه المحاولة لتعريف الولاية العامة في هذه المآخذ –في تقديرنا– إلى أنها استمدت مفهوم الولاية العامة من تعريفات الفقهاء للولاية الخاصة، وهو قياس غير سليم، لاختلاف طبيعة الولاية العامة عن الولاية الخاصة، رغم التشابه الظاهري بينهما.

وإنما يمكن تعريفها بأنها: "حق النظر والبت في أمور المسلمين العامة تفسيرا وتنفيذا لأحكام الشريعة ومكارمها، أو اجتهادا بجلب المصالح ودرء المفاسد، يقتضي تسليم عموم المسلمين له والتزامهم به". ويعني ذلك أن الولاية العامة تتضمن اتخاذ القرار في الأمور العامة التي تتعلق بالأمة، وقد يُعنى هذا القرار بتنفيذ أحكام الشريعة الموكول تنفيذها إلى أولي الأمر بما يشمله من تفسير واختيار لأوجه فهم هذه الأحكام وتطبيقها على الواقع. وقد يُعنى بتحقيق مكارم الشريعة وتجسيد الأخلاق العليا التي جاءت لتبثها في الحياة الإنسانية. كما قد يُعنى بالاجتهاد لجلب المصالح ودفع المفاسد والسعي في سبيل تحقيقها بشتى الوسائل الممكنة.

ب– اختلاف طبيعة الولاية العامة عن الولاية الخاصة:

وإذ كنا قد انتهينا إلى وجود ارتباط بين البعد العقيدي والبعد السياسي للولاية، فإن بين هذين المدلولين ومفهوم الولاية العامة الفقهي ارتباطا أيضا، بوصف العقيدة هي المصدر الأساس للالتزام السياسي، والفقه هو الترجمة الشرعية العملية للعقيدة من جهة، وهو الضابط للممارسة السياسية والموجه لها من جهة أخرى. وهذا ما لا ينطبق على الولاية الخاصة.

ولقد فرق العلماء بين حقيقة الولاية الخاصة وحقيقة الولاية العامة، ورأوا أن الولاية العامة لا تشمل الولاية الخاصة بالضرورة. إذ أن الخاصة أقوى عندهم من العامة، لذلك ذهب العلماء إلى أن الحقوق الخاصة لا يتولى الإمام طلبها، وإنما يطلبها أصحابها "لأن الإمام ليس بوكيل لمعينين من الناس في حقوقهم المعينة، وإنما هو نائبهم في حقوقهم المجملة المبهمة التي ليست بمعينة"[1].

ولذلك استقى الفقهاء من الآيات التي تحدثت عن الولاية، ومن غيرها من أدلة الكتاب والسنة، أن كل ما يندرج تحت مسمى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو واجبات وفرائض كفائية تخاطب بها الأمة الإسلامية في عمومها، حيث تشترك معها الولاية العامة في أدائها ويكون

---

[1] أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، دت، 604/2. وينظر في تنزيل هذا المعنى على القصاص: المرجع نفسه 63/1.

لها الريادة فيها والنصيب الأوفر في تنفيذها. يظهر ذلك بوضوح، في تفريعات الأحكام العملية التي دونوها في كتب السياسة الشرعية، والحسبة على وجه الخصوص[1].

وبهذا يتحقق الربط والوصل بين المعاني السياسية العامة والمعاني الفقهية الضيقة للولاية، بحيث لا تكون ولاية الدولة ولاية تسلطية تجعل لولي الأمر سلطة مطلقة في التصرف، وتجعل الأمة قاصرة بإزائه، كما هو الشأن في الولاية الخاصة التي لا تجعل للمولى عليه –بوصفه قاصرا– أي رأي أو اعتراض على تصرفات وليه ما دام في حال القصور. وإنما تنفرد الولاية العامة عن الولاية الخاصة، رغم اشتراكهما في معنى: التصرف عن الغير، بأن لأفراد الأمة وجماعتها الحق في النصيحة والاعتراض والتعقيب والمحاسبة على تصرفات من يضطلع بالولاية العامة؛ كونهم يشتركون معه في الولاية بالمعنى العقيدي والسياسي. وهذا ما يؤثر عمليا على طبيعة الولاية العامة في بعدها الفقهي، ويجعلها مختلفة عن الولاية الخاصة سواء من حيث الأساس الذي تقوم عليه، أو من حيث الآثار التي تترتب عليها.

فالولاية العامة بهذا المعنى، ليست مفهوما فقهيا مجردا، بل تتسع لتشمل الأبعاد الثلاثة السابق ذكرها؛ البعد العقيدي، والبعد السياسي، والبعد الفقهي، وتتكون من ثلاثة عناصر، وتقوم على ثلاثة مقومات أساسية، هي: العقيدة والفكر الذي تقوم عليه، والفقه والأشكال التي يطرحها لتأطير الحركة، ويتمثل ذلك في النظم التي تمارَس الولاية العامة في إطارها، والسياسة أو الممارسة السياسية وهي الحركة التي تتجسد فيها تلك الممارسة[2]. والنظر إلى الولاية العامة من زاوية واحدة، خلل منهجي جسيم سيؤدي إلى أخطاء في التحليل والاستنتاج، تعود بالضرر على تطور الفقه السياسي الإسلامي برمته، وتجعل من النتائج التي يتوصل إليها مجرد اقتطاعات مشوهة لا تعكس حقيقة منهج الإسلام وهديه في السياسة والحكم.

---

[1] إن من يستقرئ مؤلفات الفقهاء في الحسبة، لابد أن ينتهي إلى نتيجة لا تقبل الشك، أن ما فصله العلماء من أحكام جزئية تتعلق بالسلطات المخولة للمحتسب، وبالضوابط التي تحكم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية... والنظام العام في المجتمع الإسلامي، ليس سوى تجسيد لهذه الحقيقة.

[2] هذا التقسيم مستقى من تقسيم حامد ربيع لمقومات التراث السياسي الإسلامي، وهو في نظري تقسيم منهجي سليم وينطبق على الولاية العامة باعتبار أن تفصيل هذه الولايات إنما كان جهدا بشريا للعلماء استنادا إلى العرف بشكل أساسي بعد إخضاعه للمعايير الشرعية. واعتمادا على أصول هذه الولايات التي وضعها النبي ﷺ وخلفاؤه الراشدون. ينظر: مقدمة تحقيق كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك، لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسي، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1400هـ، 1980م، هامش ص30.

البند الثالث: الألفاظ ذات الصلة

استعمل العلماء مصطلحات كثيرة للتعبير عن الولاية العامة، كالسلطة والسلطان والإمامة والخلافة والإمارة والعمالة والخطة والإيالة... وإنما نقتصر هنا على أكثرها شيوعا واستعمالا:

أولا: السلطة والسلطان

السلطة والسلطان في اللغة: القوة، والقهر، والتمكن، والتحكم... ولها معان أخرى كالحجة والبرهان، وقد تأخذ معنى الولاية...[1]. والسلطان من له ولاية التحكم والسيطرة في شؤون الدولة[2]. وقد أطلق لقب (السلطان) على كل من تغلب على الخليفة من الأمراء وأصحاب الشوكة، وتقلد أمور الحكم بدلا عنه. وحدث ذلك عند ضعف الخلافة العباسية ببغداد، والخلافة الأموية في الأندلس، كما شاع استعماله في عهد المماليك تحت ظل الخلافة العباسية الرمزية.

ثانيا: الإمارة

الإمارة: تعني الولاية، من الإمرة وهي الرياسة "ولا تخرج الإمارة في الاصطلاح الفقهي عن هذا المعنى في الجملة، إلا أن الإمارة تكون في الأمور العامة، ولا تستفاد إلا من الإمام، أما الولاية فتكون في الأمور العامة والخاصة، وتستفاد من جهات عديدة: الإمام، الشرع، صاحب الحق كالوصاية والوكالة"[3]. فالإمارة ولاية عامة، إلا أن الإمارة أخص، في أنها تعني الولاية والحكم في ناحية أو جهة من الدولة بحيث تكون نابعة من الولاية الكبرى التي هي الإمامة أو الخلافة، ولذلك سمي الخليفة بأمير المؤمنين، فالخلافة هي أعلى الإمارات؛ فهذا تخصيص بالمكان. وقد تتخصص الإمارة بالموضوع، كإمارة الجيش...

ثالثا: الإمامة والخلافة

الإمامة: من أم القوم إذا تقدمهم، والإمام هو رئيس القوم الذي يجمع أمرهم[4]، والإمام: هو الخليفة، وهو العالم المقتدى به، وهو من يؤتم به في الصلاة[1].

---

[1] أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، دار القلم، بيروت، دت، 387/1.

[2] نزيه حماد، نظرية الولاية، المرجع السابق، ص14.

[3] المرجع نفسه، ص15.

[4] المرجع نفسه، ص14.

والإمامة في عرف فقهاء الأحكام السلطانية: ".. موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[2]، فهي "رياسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا"[3].

والخلافة كالإمامة وهي رديفتها في العادة والاستعمال، وإن كان لفظ الإمام أعم في الاستعمال، وهو عند الشيعة في مركز النبوة أو قريبا منه.

والولاية العامة عند الفقهاء المسلمين أعم، من حيث الإطلاق، من الإمامة والخلافة التي هي رياسة الدولة، فتشتمل عليها وعلى غيرها من مختلف المراتب والأنواع كولاية الحرب والقضاء والمال والحسبة وغيرها...[4]

فيكون المقصود بالولاية العامة إذن؛ مطلق السلطة العامة في الدولة، فتصدق هذه العبارة على كل المصطلحات المذكورة وغيرها مما لم يذكر باعتبارها مكونات للولاية العامة. على أن هذه الولايات، على اختلاف مراتبها، تندرج تحت مسمى الإمامة والخلافة، لأن الإمامة في حقيقتها تشمل كل هذه الولايات، فهي مصدرها وإليها تؤول، فلا ولاية عامة إلا ما استمد من ولاية الإمامة العظمى، وذلك هو ما يبرر تركيز العلماء على مسألة وجوب تنصيب الإمام.

الفرع الثاني: وجوب اتخاذ الولاية العامة

أجمع المسلمون، إلا من شذ، على وجوب نصب الإمام لما في تخلفه من مفاسد عظيمة لا يمكن تقديرها، ولأن من مقاصد الإسلام ما لا يمكن تحقيقه إلا بها، ولأن فيه دفع ضرر مظنون (أي راجح)، وهو واجب إجماعا[5]. فاستند الكثير من العلماء إلى المصلحة والضرورة والحاجة في

---

[1] الفيومي، المصباح المنير، المرجع السابق، 32/1.

[2] علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط3، دار الكتاب العربي، 1420هـ، 1999م، ص29.

[3] أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، المعروف بالغياثي، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط2، دون ناشر ولا مكان، 1401هـ، ص22.

[4] ينظر: محمد المبارك، آراء ابن تيمية، المرجع السابق، ص50.

[5] ينظر: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، كتاب المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، 1997، 580/3.

هذا الوجوب[1]. لأن مقصود الشارع من أحكامه كلها هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشا ومعادا، وذلك لا يتم إلا بإمام[2]. ف "لابد للمسلمين من إمام يقوم بمصالحهم؛ من تنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم وصرفها إلى مستحقيها، لأنه لو لم يكن لهم إمام فإنه يؤدي إلى الفساد في الأرض"[3]، و"لابد للمسلمين من حاكم، أتذهب حقوق الناس؟"[4]. فكانت الإمامة في نظر كثير من العلماء، بل أكثرهم، مما لا يتحقق الواجب إلا به.

بينما يرى بعض من العلماء أن ظاهرة السلطة من مقتضيات الفطرة الإنسانية ومن متطلبات الاجتماع البشري، وقد تطورت بتطوره..[5]. ولما كان الإسلام دين الفطرة، وكانت الدولة ضرورة من ضرورات الاجتماع الإنساني، أو على الأقل حاجة من حاجاته، فقد أمر بتلبيتها، ووضع لها المنهج الصحيح في الوفاء بمتطلباتها، لتحقق غاياته العليا للوجود الإنساني برمته. وفي القرآن الكريم دلائل كثيرة على هذا الوجوب، وإن لم ترد في صيغة أمر أو تشريع مباشر، مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ

---

[1] ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الشهير بابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، قصر الكتاب، البليدة، دون تاريخ، ص 153-158. وينظر له أيضا: الحسبة، تحقيق: صالح عثمان اللحام، الدار العثمانية ودار ابن حزم، بيروت، 1424هـ، 2004م، ص 48-51.

[2] ينظر: الإيجي، المواقف، المرجع السابق، 575/3.

[3] جمال الدين الغزنوي، كتاب أصول الدين، تحقيق: عمر وفيق الداعوق، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1998، ص 269-270.

[4] القول للإمام أحمد، ينظر: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح، المبدع شرح المقنع، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ، 2003م، ج3/10. وينظر أيضا: أبو يعلي محمد بن الحسين الفراء، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ، 1983م، ص24. وانظر أيضا: ص19، فيه قول الإمام أحمد: "الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس".

[5] وهو: أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي، حجة الله البالغة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ، 1995م، 85/1-92. فوجدت السلطة في أبسط صورها بملك المدينة، وسماه الارتفاق الثالث، ثم تطور ليصبح أكثر تعقيدا في صورة الخلافة التي تجمع بين الممالك، وسماه الارتفاق الرابع. وهو يعرف هذا الارتفاق الرابع بأنه "الحكمة الباحثة عن سياسة حكام المدن وملوكها وكيفية حفظ الربط الواقع بين أهل الأقاليم. حتى لا يطمع كل ملك فيما عند الملك الآخر، ما يؤدي إلى القتال بآراء جزئية، كالرغبة في الأموال والأراضي والحقد والحسد... إلخ. وهنا اضطروا إلى الخليفة الذي يكون له من القوة والغلبة ما لا يطمع باقي الملوك في تحصيله أو التغلب عليه. فإذا وجد الخليفة وأحسن السيرة في الأرض وخضعت له الجبابرة... تمت النعمة واطمأنت البلاد والعباد. وهذه الحاجة هي التي دعت بني إسرائيل إلى أن قالوا: "ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله" البقرة246. المرجع نفسه، 92/1.

بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ)[1]، وقوله عز وجل: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ. .)، ثم ".. أمر النبي ﷺ أمته بتولية ولاة أمور عليهم، وأمر ولاة الأمور أن يردوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، وأمرهم بطاعة ولاة الأمور في طاعة الله تعالى"[2].

ويعتقد بعض الباحثين أن ذلك ليس أمرا خاصا برسالة النبي ﷺ، وإنما كان كل الرسل مأمورين بتبليغ رسالة السماء، ومن ضمن هذا التبليغ تحويل مضامينها إلى نماذج سلوكية، وإلى نظام واقعي، أي إلى دولة، فإقامة دولة العقيدة والتوحيد جزء أساسي من كل رسالات السماء[3]. والله تعالى قد تعهد بنصر رسله في الحياة الدنيا كما الآخرة: (إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ)[4]، (كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ)[5].

مهما تكن الآراء في تحليل مسألة وجوب نصب الإمام، فإن المؤكد أنها ثبتت بإجماع الأمة من دون نكير. ولم تطرح قضية الوجوب هذه، ولم تكن محل بحث إلا على أيدي أصحاب الفلسفات الوافدة من الحضارات المجاورة في العراق وبلاد فارس. فذكر العلماء عندئذ، الاختلاف في سند وجوب الخلافة هل هو العقل أم الشرع؟ ذكره الماوردي ولم يعلق عليه، بعد أن صدر كلامه بأن نصب الإمام واجب بالإجماع. أما القاضي أبو يعلي، فقرر وجوبها بالسمع لا بالعقل معللا ذلك بأن ".. العقل لا يعلم به فرض شيء ولا إباحته، ولا تحليل شيء ولا تحريمه"[6]. بينما ناقش ابن خلدون القضية ورد على الذين قالوا إن العقل هو مستند الوجوب وإنما اتفق الإجماع بناء على حكم العقل، لضرورة الاجتماع للإنسان وضرورة الوازع لهذا الاجتماع، معترضا بأن الوازع قد

---

[1] سورة الحديد 25.

[2] ابن تيمية، الحسبة، المرجع السابق، ص51.

[3] حامد عبد الماجد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1413هـ، 1993م، ص128، وهو ناقل للفكرة عن عبد الغفار عزيز، العلاقة بين الدعوة والدولة في القرن الأول الهجري (ط 1973 ص 22-33)

[4] سورة غافر، الآية 51.

[5] سورة المجادلة الآية 21.

[6] أبو يعلي الفراء، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص19. وهذه مسألة كلامية تؤخذ هنا مسلمة، لأن بحثها ليس شأن الفقهاء.

يكون بسطوة الملك، وقد يكون بامتناع الناس عن التظالم، فلا ضرورة إذن. فبقي إيجاب الشرع المتمثل في إجماع الأمة على ذلك واستمرارها عليه منذ عهد الصحابة[1]. كما أكد الغزالي على أن الإمامة ليست من مباحث العقيدة وإنما من مباحث الفقه، فالأدلة على وجوب الإمامة أدلة شرعية[2]، ويلخص الاستدلال على ذلك في عبارات وجيزة؛ وهي أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعا، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع لا سبيل إلى تركه[3]. وهذا مبني على قاعدة: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

ويرجع ابن خلدون موقف أولئك الذين شذوا عن حكم الإجماع بالقول إن الخلافة ليست واجبة لا بالعقل ولا بالشرع، إلى أنهم إنما قالوا ذلك فرارا من الملك، لما يتلبس به عادة من الاستطالة والاستمتاع بملاذ الدنيا... لمّا وجدوا الشريعة مليئة بذم ذلك. والحقيقة أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد المرافقة له غالبا من القهر والظلم والتمتع باللذات... وهي مفاسد محظورة، بينما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه... وأوجب بإزائها الثواب وهي كلها من توابع الملك... فإذا تبين أن الشارع قد ذم الملك أو السلطة على صفة وحال، ومدحها وأثنى عليها على صفة وحال أخرى، علمنا أن مراده ليس تركها كليا وإنما مراده تصريفها على مقتضى الحق[4].

وإذ كانت الولاية العامة واجبا شرعيا أثبته العلماء واتفقوا عليه، فإن المتتبع لما كتبوه يستخلص أمرا على غاية من الأهمية، ذلك أن الشكل الذي عرفت به الإمامة، سواء عند الفقهاء أو عند علماء الكلام، لم يكن اقتضاء شرعيا، وإنما يدلنا ما استندوا إليه من أدلة على أنها مبنية

---

[1] عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، الجزء الأول من تارخه: كتاب العبر..، مؤسسة العلمي للمطبوعات، بيروت، 1391هـ 1971م، 160/1.

[2] علم الكلام والعقيدة يعتمد عادة على الأدلة العقلية، أما علم الفقه فكل اعتماده على الأدلة الشرعية، لأن حقيقته استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية التفصيلية، ونلاحظ هنا كيف وظف الغزالي هذه الحقيقة للدلالة على أن حكم الإمامة الوجوب الثابت بالدليل الشرعي، لأنها من مسائل الفقه. وقد تحدث ابن تيمية عن الأدلة التي تستند إليها مسائل الأصول الكبرى من العقليات، وأنه قد دل عليها الشرع لا بمجرد الإخبار بها ولكن من جهة دلالته على كونها أدلة عقلية وهدايته الناس إليها. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المرجع السابق، 230/19.

[3] ينظر في ذلك: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ، 1988م، ص 147-149.

[4] ينظر: ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص 160-161.

على تصورهم لشكل السلطة، وما يتحقق به نظام الدنيا من أجل نظام الدين. فإذا قصر هذا الشكل عن تحقيق نظام الدنيا أو آل إلى نقضه، كان بالضرورة غير كاف لتحقيق نظام الدين أو مناقضا له، ووجب بالتالي نبذه وإقرار ما به يتحقق نظام الدين ومقاصده. غير أن أصل وجوب الولاية العامة أيا كان الشكل الذي تأخذه أو تظهر فيه، مسألة لا تحتمل الجدل.

فلا يستساغ إذن، ما يخرج علينا من حين لآخر من الدعاوى التي يعتمدها عدد من المهتمين بالفكر الإسلامي[1]، ممن اطلعوا على كتابات العلماء ولم يتزودوا بوسائل البحث والفهم الصحيح للتراث الذي تركوه. فاستحسن بعضهم آراء الفرق الشاذة التي نفت وجوب نصب الإمام، اعتمادا منها على أن الأمة إذا استقلت بإقامة الشريعة ليست بحاجة إلى الإمام ولا تخاطب بنصبه بناء على ذلك... ليبني على ذلك؛ قوله: إن وجوب نصب الإمام أمر مختلف فيه.

إن وجوب الإمامة قد ثبت بالإجماع، والإجماع من أعلى أدلة الشرع، فضلا عن أنه لم يعتمد على مجرد استحسان العقل، بل إن الأمة تلقته عن إجماع القرن الأول الذي زكاه النبي ﷺ في أحاديث كثيرة، ثم إنه بالإضافة إلى ذلك، كان نتيجة استقراء أدلة الشرع الجزئية الكثيرة المتمثلة في النصوص والتشريعات التي نزلت من أجل المحافظة على الدولة؛ من وجوب الطاعة والنصرة وغيرها من الالتزامات تجاهها، ممثلة في ولاة الأمور، حتى دعا ذلك كثيرا من الفقهاء إلى الاعتراف ببعض الولايات التي اختلت فيها الشروط، استبقاء لأصل الولاية نفسها واستمرارها، واستنادا إلى قول علي رضي الله عنه: "لابد للناس من إمارة برة كانت أو فاجرة..". ذلك أن احترام أحكام الشريعة من حيث هي جزئية، لا يعني القضاء على الدولة التي هي أداة لتنفيذها وضمان احترامها واستمرارها من حيث الكل، لأن الكل مقدم على الجزء في الاعتبار الشرعي.

الفرع الثالث: أولو الأمر ومفهوم الخلافة

لا يكتمل مفهوم الولاية العامة دون بيان حقيقة أولي الأمر؛ من هم؟ وكيف يتميز هؤلاء الذين يقومون على الولاية العامة ويضطلعون بمهامها؟ ولما كانت الخلافة هي الإطار الذي تمثلت فيه ولاية الأمر أول ما توفي النبي ﷺ، وكانت هي الأصل الجامع للولاية العامة، تطلب المقام

---

[1] ينظر على سبيل المثال: محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م، ص24 وما بعدها، وص71.

تحديد مفهوم الخلافة، ثم بيان مفهوم الولاية وأولي الأمر عند الشيعة لاختلافهم البارز مع جمهور المسلمين في حقيقة ولاية أمر المسلمين؛ وبضدها تعرف الأشياء.

البند الأول: حقيقة أولي الأمر

في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ . . .﴾[1]، قال الإمام الشافعي: "فقال بعض أهل العلم: أولو الأمر؛ أمراء سرايا رسول الله ﷺ والله أعلم وهكذا أخبرنا.. وهو يشبه ما قال والله أعلم لأن كل من كان حول مكة من العرب، لم يكن يعرف إمارة وكانت تأنف أن يعطي بعضها بعضا طاعة الإمارة. فلما دانت لرسول الله بالطاعة لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول الله. فأمروا أن يطيعوا أولي الأمر الذين أمّرهم رسول الله، لا طاعة مطلقة بل طاعة مستثناة فيما لهم وعليهم فقال: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، يعني إن اختلفتم في شيء"[2]. ثم عمم ذلك بعد رسول الله ﷺ، على الخلفاء والأمراء الذين يولونهم على النواحي والبلدان، والقضاة وغيرهم من نواب الخلفاء في كل مجال من مجالات الحكم والإدارة.

وبعد أن آل الأمر إلى غير أهله، وتولى الخلافة من لا يكتمل فيه شروطها... ذهب أغلب العلماء إلى توسيع مفهوم أولي الأمر. فقالوا: هم العلماء والحكام جميعا؛ يبين ذلك ابن تيمية بقوله: "قد فسر أولو الأمر بذوي القدرة كأمراء الحرب، وفسر بأهل العلم والدين، وكلاهما حق. وهذان الوصفان كانا كاملين في الخلفاء الراشدين، فإنهم كانوا كاملين في العلم والعدل والسياسة والسلطان، وإن كان بعضهم أكمل في ذلك من بعض"[3].

إن حدوث مثل هذا التطور في تحديد المقصود من أولي الأمر يدل على أن فكرة الإمامة كتعبير عن الرئاسة العليا للدولة، هي مجرد تنزيل لخطاب الشرع على واقع معين. فالنبي ﷺ لم

---

[1] سورة النساء الآية 59.

[2] محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، دت، ص 79-80.

[3] تقي الدين أحمد ابن تيمية، المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، وهو مختصر منهاج السنة، اختصره الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: محب الدين الخطيب، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد السعودية، الرياض، 1418هـ، ص189.

يكن معنيا بابتكار أشكال جديدة للحكم، وإنما اقتصرت مهمته على توجيه الحكم، ووضع المنهج الذي ينبغي أن يلتزمه الحاكم والمحكوم، بما يشمله هذا المنهج من قيم العدل والأخلاق والشورى وحسن السيرة في الرعية، ومبدأ الطاعة والنصيحة والنصرة، وبرسم الأهداف والغايات التي نيط تحقيقها بهذه الأمة وتضطلع الولاية العامة بالجزء الأعظم منها.

وهذا ما يفترض مفهوما أوسع لأولي الأمر، بحيث لا يطلب أن تجتمع كل الصفات المطلوبة للولاية العامة في شخص واحد أو في كل شخص شخص من الأفراد الذين يتولون السلطة في الدولة، ولكن يمكن أن تتوزع هذه الصفات في مجموع أفرادها، بحيث يكون لبعضهم ولاية الاجتهاد المبني على العلم والتهيء له، ويكون للبعض الآخر ولاية التنفيذ لما أوتوا من صفات تؤهلهم لذلك، والمجموع المتضامن منهما يكوّن هيآت أو (مؤسسات) أولي الأمر في الدولة[1].

البند الثاني: مفهوم الخلافة التي هي أصل جامع للولاية العامة

قام العلماء بعد ما يزيد على أربعة قرون من وفاة النبي ﷺ بتعريف الخلافة (الإمامة): الماوردي والجويني في القرن الخامس الهجري، ثم الآمدي والرازي بين القرن السادس والسابع، ثم الإيجي والتفتازاني وابن خلدون وابن عرفة في القرن الثامن.. وغيرهم[2].

فقال الماوردي: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[3] وعبارته لا تكشف عن حقيقة الإمامة ولا الخلافة، وإنما تعرفها بالوظيفة المنوطة بها.

وقال الجويني: هي ".. رياسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا."[4]. فكان تعريفه تحديدا دقيقا لحقيقة الإمامة، من غير إشارة إلى أنها خلافة عن رسول الله في ذلك، فاكتفى ببيان حقيقة الإمامة من حيث هي رياسة وزعامة عليا في الدولة، يدين لها الناس بالطاعة، ومهمتها القيام على الشؤون الهامة وإدارة عظائم الأمور مما يتعلق بالدين وبالدنيا.

---

[1] ينظر في موقع المؤسسات والأبنية في الرؤية الإسلامي، فوزي خليل، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (28)، القاهرة، 1417هـ، 1996م، ص 53-55.

[2] ينظر في تتبع تعريفات العلماء للخلافة: للباحثة، السلطة التشريعية للخليفة وضوابطها، رسالة ماجستير، معهد الشريعة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1418هـ، 1998م، ص 15-21.

[3] الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المرجع السابق، ص29.

[4] الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، المرجع السابق، ص22.

وقال ابن خلدون: هي "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة"[1].

فالخلافة والإمامة بهذا التعريف، منهج للحكم يقوم على رعاية مصالح الدنيا من حيث هي سبيل إلى مصالح الآخرة. وبالتالي فهو يقدم مصالح الآخرة على مصالح الدنيا عند التعارض، إلا أنه لا يلغي الثانية بل يجعل منها وسيلة إلى الأولى وخادما لها.

هذه الحقيقة تجعل من الخلافة والإمامة نوعا من الحكم يختلف عن أنواع الحكم الأخرى، من حيث الأهداف والغايات التي يتوخاها، ومن حيث طبيعة الوظيفة التي يقوم بها ومن حيث المنهج الذي يتبعه في ممارسة وظيفته وتحقيق أهدافه. وقد تلتقي مع أنواع الحكم الأخرى في جانب من موضوعات الحكم وبعض أساليبه، إلا أنه مجرد التقاء شكلي عرضي ولا يعد تقاطعا معها؛ لا في الغاية ولا في المنهج.

البند الثالث: مفهوم الولاية وأولي الأمر عند الشيعة

ترتبط الولاية، بمفاهيمها المختلفة عند الشيعة، على الرغم من أبعادها الغيبية، بالسلطة والحكم والقيادة والتدبير... فهي عندهم ليست قاصرة على المحبة والنصرة فحسب، بل هي كذلك ولاية قيادة وتدبير. وهي في نظرهم مستمرة في الوجود، وعنها تترشح السياسة الحقيقية. فهم يرون أن الله تعالى لم يجعل سياسة البشر بأيديهم، بل جعل هذا الأمر من شؤونه، فنص على الإمام الذي وكلت إليه مهمة رعاية المجتمع الإنساني، وكذلك مهمة تدبير شؤونه على نحو يؤدي إلى الكمال[2].

ويتخذون قوله تعالى: (هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا)[3] أساسا لرفض ولاية أي أحد على أحد، إلا إذا كانت تلك الولاية (الحكم) مستندة إلى الله سبحانه وتعالى، وإلى تعيينه، حيث يعد هذا التعيين في الحقيقة ولاية لله تعالى وإطاعة لأمره. ومعنى ذلك أن مبدأ الولاية

---

[1] ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، 159/1.

[2] ينظر في ذلك: فرح موسى، رسالة في الولاية والسياسية، المرجع السابق، ص 11-12.

[3] سورة الكهف، الآية 44.

والحاكمية يكون منبثقا دائما من الأعلى، وذلك جوهر فكرة النص التي تؤكد عليها نظرية الفقه الإمامي[1].

فأولو الأمر عندهم هم "الذين يحسنون الولاية على هذا الأمر، والقيام بشؤونه من حيث قدرتهم على الوعي في كل بعد من أبعاده، وعلى اقتراح الوسائل التي يستثمر فيها هذا الأمر لمصلحة المجتمع"[2]، على أن يكون ذلك بتعيين من الله تعالى لا باختيار العباد.

وهم يرفضون ما ذهب إليه المفسرون من أن المقصود بأولي الأمر هم أمراء المسلمين في عهد النبي ﷺ، ويندرج فيهم الخلفاء والولاة وأمراء السرايا والقضاة وكل من كانت له ولاية شرعية لا ولاية طاغوتية... استنادا إلى الأخبار الواردة عن النبي ﷺ بالأمر بطاعة الأئمة فيما كان لله طاعة وللمسلمين مصلحة.. وأن طاعتهم واجبة ما داموا على الحق والعدل[3]، معللين هذا الرفض بأن إطاعة الحكام إن كانت في أمر يوافق ما أمر به الله ورسوله، فلا معنى للأمر بطاعتهم بعد الأمر بطاعة الله ورسوله، وإن كان مخالفا، فلا يعقل أن يأمر الله بمعصية[4].

ولا يخفى ما في ذلك من المغالطة، لأن المأمور بطاعتهم فيه، هو المصالح الجزئية المفوضة إلى أولي الأمر مما لم يعتن الكتاب والسنة بتفصيلها، على أن تكون مقيدة بأحكامهما. أما المصالح الكلية فقد بينها القرآن الكريم، وبينها النبي ﷺ أتم بيان، وكمل ببيانه الدين كله وتمت نعمة الله على خلقه بموجب قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[5].

---

[1] ينظر: محمود الهاشمي، مصدر التشريع ونظام الحكم في الإسلام، مطبعة نمونة، قم، إيران، 1408هـ، ص69-70.

[2] زهراء محمد محمد حاجي مرادي، الأمة وعلاقتها بأولي الأمر، رسالة ماجستير، قسم الشريعة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2000م، ص55. وقد نقلته عن محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شوال1404هـ، يوليو1974، ص 101-102.

[3] ينظر في تفسير أولي الأمر على سبيل المثال: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، 1420هـ، 2000م، 502/8. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ، 1999م، 345/2.

[4] ينظر: زهراء محمد محمد حاجي مرادي، الأمة وعلاقتها بأولي الأمر، المرجع السابق، ص 56-57.

[5] سورة المائدة الآية 3.

فمضمون هذه الآية وغيرها من نصوص القرآن والسنة، يفند مقولة الشيعة في الإمامة، وادعاءهم النص على الإمام من الخالق سبحانه وتعالى ويبطل زعمهم. فضلا عن أن ما ظهر لديهم من نظريات في الحكم وتطبيقات عملية غداة توليهم الحكم والسلطة في بعض المناطق الإسلامية، منذ نشوء فرقتهم إلى وقتنا هذا، كالإمام الغائب، وولاية الفقيه... وغيرها من الأفكار، يؤكد أن ما ذهبوا إليه مجانب لمنطق العقل والدين، فضلا عن أنه غير ممكن في الواقع.

إن أولي الأمر أناس من أفراد الأمة تختارهم الأمة للقيام على مصالحها، ولتدبير شؤونها العامة، وتوليهم للأمر ليس امتيازا لهم، بل هو تكليف مبني على ما توفر فيهم من شروط الولاية، تتناسب مع ما كلفوا به من مهام في أداء وظيفة الخلافة، التي تمثل في حقيقتها، منهجا متميزا للحكم تفرد به الإسلام، سواء من حيث الوظيفة المنوطة بها، أم من حيث الغاية التي تسعى إلى تحقيقها. وبناء على ذلك أمكننا القول: إن ولاية الأمر معنى مجرد يتحقق بتحقيق أركانه، فهو من حيث الشكل قابل للتطور، فلا يجوز الجمود على الأشكال القديمة التي عرفتها الأمة في تجاربها السابقة، التي وإن أدت وظيفتها في زمنها، فلن تكون اليوم قادرة على أداء هذه الوظيفة. وعليه؛ فإن الأمة مخاطبة اليوم بتأهيل مؤسسات الحكم لتقوم بوظيفة الخلافة، لأن رعاية مقاصد الولاية العامة هو الغاية الأهم للشريعة، أيا كان الاسم والشكل الذي تأخذه.

المطلب الثاني: خصائص الولاية العامة

تقوم الولاية العامة على ثلاثة مقومات أساسية: العقيدة التي تسعى إلى تفعيلها في الواقع وتهدف إلى إعلائها، والفقه بالأشكال التي يطرحها فيظهر في شكل نظام يقوم بتأطير الحركة، ثم الحركة التي تنشأ داخل هذا النظام والتي يطلق عليها: السياسة أو الممارسة السياسية. وبيان خصائص الولاية العامة يمكن طرحه وفقا للخصائص الراجعة إلى كل مقوم من هذه المقومات، وتفصيل ذلك يكون من خلال ثلاثة فروع:

الفرع الأول: خصائص على مستوى الفكر

على رأس المقومات التي ترتكز عليها الولاية العامة، الفكر المنبثق عن العقيدة التي تجمع وحدات المجتمع، ويتجلى هذا الفكر في أنه الترجمة الإنسانية والفهم البشري لمضامين الوحي وما تحمله من تصور عن الكون والحياة، وعن الإنسان وعن الباري عز وجل. حيث تتشكل عند

الإنسان مسلمات، تُكوِّن فكره وتصوره لكيفية تجاوب غايات الأمة والحاجات الإنسانية الضرورية لتحقيقها واستمرارها مع مقتضيات الوحي وانسجامها مع مضامينه. وتتمثل هذه الخصائص في: أن مفهوم الدولة لا ينفك عن العقيدة التي هي أساس وجودها، وبالتالي فهو متلبس بالأخلاق التي تنبثق عن هذه العقيدة. ثم إن الشارع قد جعل الولايات العامة من أهم مقاصده التي سخر جانبا من أحكامه لأجل تحصيلها. وعليه فإن الولاية العامة هي سلطة شرعية وينبغي أن تمارس نشاطها في هذا الإطار.

البند الأول: ارتباط مفهوم الدولة بالعقيدة وما ينبثق عنها من أخلاق

لا تخلو دولة من عقيدة أو فكر تقوم عليه ويسعى القائمون عليها إلى تجسيده على أرض الواقع، ولابد أن ينعكس ذلك على سلوكهم وعلى القيم الأخلاقية التي يرفعونها.

أولا: علاقة الدولة بالعقيدة

عندما قسم ابن خلدون الملك –وهو الحكم أو السلطة بالتعبير المعاصر– إلى ثلاثة أقسام: ملك طبيعي يحمل الناس على مقتضى الغرض والشهوة، وملك سياسي يحمل الناس على مقتضى النظر العقلي في تحصيل مصالحهم الدنيوية ودفع المفاسد عنهم، وخلافة تحمل الناس على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، لم يسم الخلافة بالملك الديني ولا الملك الشرعي كما يمكن أن يرد على الأذهان في مقابلة المصطلحات، وكما هو شائع الآن من إضافة كلمة شرعي أو إسلامي إلى كل شيء يظهر ويبرز التعامل به على المستوى السياسي أو الاجتماعي... بل قال إنها خلافة، حتى يكون المصطلح خالصا والمضمون متحررا من كل ما يمكن أن يعلق به من معان لا تدخل فيه. رغم أنه يذكر أن الشرع لم يذم الملك لذاته[1]، ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، وأثنى على العدل والإنصاف وإقامة مراسم الدين والدفاع عنه وأثاب عليها وهي كلها من توابع الملك. فلما وقع الذم للملك على صفة وحال دون أخرى، عرفنا أن المطلوب إقامته على مقتضى الحق..[2]

ومن هنا تظهر معالجة العلماء المسلمين لظاهرة السلطة كما تبين سابقا[3]، وأن السلطة هي ظاهرة إنسانية فطرية، تعامل معها الشارع كما تعامل مع أي ظاهرة أخرى، فلم يمنعها ولم يهملها،

---

[1] نشير هنا إلى أن المقصود بالملك مطلق السلطة، لا ما يعرف اليوم بالنظام الملكي كشكل من أشكال الحكم.

[2] ينظر: ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص 160-161.

[3] وذلك عند الحديث عن وجوب اتخاذ الولاية العامة في الفرع الثاني من المطلب السابق من هذا المبحث.

وإنما أمر بسنة الاعتدال فيها. فحسب تحليل ابن خلدون يكمن الفرق بين أنماط الحكم الثلاثة على صعيدين:

على صعيد القاعدة والمبدأ الذي يقوم عليه كل منها، فما بني على مجرد التشهي ليس كما بني على العقل والحكمة، وكلاهما لا يرقى إلى ما بني على توجيه الوحي والشرع.

وعلى صعيد الغايات والأهداف التي يسعى كل نمط من الحكم إلى تحقيقها، يكمن الفرق بين الخلافة وبين النمطين الآخرين على صعيد الهدف، في أن الخلافة تسعى إلى تحقيق المصلحة الأخروية والمصلحة الدنيوية الراجعة إليها، أما النمطان الآخران، فيسعى كل منهما إلى المصلحة الدنيوية فحسب، على تفاوت بينهما في سبل تحقيقها[1]. فرغم أن الملك الطبيعي لا يمكن أن يعدل بالملك السياسي، لانبناء الأخير على العقل والحكمة واتباع الأول دوافع الشهوة والغضب، إلا أنهما يشتركان في أن غاية ما يتوخيان تحصيله مصالح دنيوية عاجلة.

عندها لا يمكن أن تستوي المصالح الدنيوية التي يسعى إليها الملك السياسي مهما صاحب سعيه من الحكمة والعقل، والمصالح الدنيوية التي تسعى إليها الخلافة، وإذا حدث أن التقيا في شيء، فإنما يكون ذلك أمرا عارضا، وكل تشابه قد يحدث بينهما ليس سوى تشابه في الظاهر.

ولقد مثلت الخلافة الراشدة نموذجا متكاملا للحكم الإسلامي، ثم انحدر الحكم إلى مستوى دون الخلافة، ولم يكن ذلك تحولا كاملا إلى الملك السياسي، كما يعتقد بعض الباحثين[2]. ذلك أن الحكام الذين جاؤوا بعد الخلافة الراشدة لم يغيروا من حقيقة الخلافة باعتبارها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، وإنما مزجوا بين سعيهم في تحقيق المصالح الشرعية العامة وبين تحقيق مصالحهم الخاصة، وعلى رأسها تثبيت ملكهم وتوسعهم في أموال المسلمين، ولو كان ذلك على

---

[1] ينظر قريبا من هذا المعنى حكاية عن ابن خلدون: عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002، ص103. مع تحفظ منا في إلحاقه الملك الطبيعي بالسياسي في أن هدفه هو تحقيق المصلحة لأن ما بني على الغضب والشهوة لا يمكن أن يحقق مصلحة ومآله إلى زوال، ثم على مستوى غاية الخلافة على أنها الجمع بين السعي إلى تحقيق المصلحة الأخروية وتحقيق الدنيوية، لأن ابن خلدون يشترط في الدنيوية أن تكون راجعة إلى الأخروية.

[2] ينظر على سبيل المثال: عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص104-105. حيث يرى أن الخلافة انهزمت أمام السياسة العقلية بتحولها إلى ملك عضود، ومع ذلك فإن الدولة التي قامت على أنقاض الخلافة لم تقطع تماما ما بينها وبين الشرع ولم تبتعد تماما عن مقتضى الخلافة، ولا اعتبر خلفاؤها كفارا، بل ظلت قادرة على المحافظة على شرعيتها بتطبيق الشرع ولو في نطاق محدود، ولذلك فإن القطيعة بين الدولة الإسلامية وبين الخلافة لم تكن قائمة على هذا الصعيد: تطبيق الشرع.. ينظر: المرجع نفسه، ص104.

حساب انتهاك الحرمات وخلط العدل بالجور... وهذا ليس شأن الملك السياسي المبني على العقل، لأنه إذا خرج هذا المخرج تحول إلى ملك طبيعي ولم يلبث أن يزول، وهذا ما حدث فعلا لكل ملك غلبت فيه صفة الطبيعي على السياسي أو الشرعي.

"... فالدولة الإسلامية لا تكتسب صفتها ولا تكون مصدرا للالتزام السياسي والطاعة إلا إذا كان كل ذلك نابعا من القيم الدينية المنبثقة من جوهر العقيدة التوحيدية. وفي إطار هذا التصور يمكن أن نقدم مفهوما ثابتا ومتميزا للدولة الإسلامية وأركانها، يربط بين مفهوم الدولة وحقيقة العقيدة، بحيث تكون الأولى ... تجسيدا للثانية في شكل نظامي"[1]، فالعقيدة وما ينبثق عنها من منهج، هي التي تعطي لأركان الدولة معانيها ومضامينها، وتصوغ مقوماتها.

ومما يترتب على ارتباط مفهوم الدولة بالعقيدة؛ سيادة الأخلاق ووحدة القيم في الممارسة، والنظرة إلى الحياة الدنيوية على أنها معاناة، والتعامل مع السلطة على هذا النحو، أي على أنه نوع من الاختبار تكون فيه ممارسة الحكم محنة، والخضوع للحكم محنة[2].

ثانيا: علاقة الدولة بالأخلاق

ولما كان بناء الدولة على العقيدة يستلزم سيادة الأخلاق في السلوك السياسي وفي توجيه العلاقات السياسية؛ فقد أوجب الإسلام على ولاة الأمور، بعد أن شرط فيهم العدالة الجامعة للأخلاق، الاتصاف بالأخلاق الكريمة في معالجة القضايا المختلفة وفي معاملة المسلمين وغير المسلمين من باقي الأمم، قال الله تعالى: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)[3]. فقد جمعت الآية بين الثناء على خلق رسول الله مع المؤمنين، وبيان أن ذلك سبب لائتلافهم حوله، ثم أمره بالدوام على ذلك والدعاء لهم وإشراكهم فيما يهم من الأمور[4].

---

[1] حامد قويسي، الوظيفة العقيدية، المرجع السابق، ص123.

[2] حامد ربيع، تحقيق سلوك المالك، المرجع السابق، ص80 وما بعدها.

[3] سورة آل عمران، الآية 159

[4] محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، الشركة التونسية للتوزيع، الدار الجزائرية للكتاب، 1979م، ص130.

وعن معاذ بن جبل أنه قال: "آخر ما أوصاني به رسول الله ﷺ حين وضعت رجلي في الغرز أن قال: (**أحسن خلقك للناس يا معاذ بن جبل**)"[1].

ولم يهمل الأخلاق من جهة الرعية، فجعل الكل مخاطبا بالرفق في المعاملة لما في الرفق من بركة وسلامة وخير. فأثر الأخلاق على حياة المجتمع بكل أشكالها، ومنها الحياة السياسية، غير خاف على كل ذي لب؛ "إذ لا تغني القوانين المسطورة والزواجر الموفورة غناء مكارم الأخلاق، إذ الأمة التي لا تتهذب أخلاقها يلاقي ولاة أمرها في سياستها عرق القربة، ويضجرهم سهر عيونهم على إقامة تلك القوانين وتتبعها في مكامن أحوال الاجتماع. وكفى بذلك صارفا لعقول أرباب العقول من قادة الأمة عن الجولان في أنحاء مصالحها بشواغل العلاج لأمراضها الاجتماعية"[2].

إن ارتباط مفهوم الدولة بالعقيدة لا يعني أنها تنبني على مفهوم الاستعلاء الديني، وإنما تقوم العقيدة على مبدأ الارتقاء الديني[3]. وهذا ما يميز الدولة في الإسلام عن مفهوم الدولة الدينية كما عرفتها الثقافة الغربية وترسخت في مفاهيمها السياسية، حتى جعلت أهل الرأي فيهم ينفرون منها ويواجهون كل ما يمكن أن يدعو إليها أو يدافع عنها.

فليس في الإسلام هذا الانفصام الفكري بين طريق الدنيا وطريق الآخرة، وبين العبادة الروحية والإبداع المادي، وبين النجاح في الحياة الدنيا والنجاح في الحياة الآخرة، الذي عرفته أوروبا بعد انهزام الكنيسة في مواجهة الدولة وانكماش الدين المسيحي إلى موضوع للتأمل[4].

ثالثا: التضامن بين الحاكم والمحكوم

نتيجة للصلة الوثيقة بين الولاية العامة والعقيدة الإسلامية بما ينبثق عنها من أخلاق، نشأت ظاهرة فريدة في ترتيب العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم، تقضي بأن مصدر سلطة الإمام مبايعة الجمهور له ورضاهم به، بل إن حب الرعية والمحكومين له دليل صلاحه، كما يبين

---

[1] رواه مالك في الموطأ، كتاب الجامع، باب ما جاء في حسن الخلق. والغرز بمنزلة الركاب من السرج، وهو للبعير وذلك عندما بعثه واليا على اليمن.

[2] ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، المرجع السابق، ص 125-126، ويستشهد على ذلك من نهج البلاغة ص44، بشكوى علي بن أبي طالب رضي الله عنه من سوء أخلاق أتباعه، وإفسادهم رأيه بما دأبوا عليه من العصيان والخذلان.

[3] ينظر: حامد ربيع، مقدمة تحقيق سلوك المالك، المرجع السابق، ص87.

[4] ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1391هـ، 1971م، 6/793-798 (المجلد2)

الحديث: "**خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم**"[1].

وقد ترتب على هذه الخصيصة إبداع الإسلام لنوع جديد من العلاقة السياسية التي ظهر أثرها في التاريخ الإسلامي وتراثه السياسي، على ما يمكن أن يسجل عليه من مآخذ، وما ظهر عليه من هنات، تمثلت في ظاهرة التضامن بين الحاكم والمحكوم في تحديد الأهداف والسعي إلى تحقيقها. فاتسمت هذه العلاقة بالخصائص الآتية:

1) أنها علاقة مباشرة لا تعرف الوسيط، إذ كانت قائمة على المساواة بين الحاكم والمحكوم، بحيث لا يفصل بينهما أي عقبات اجتماعية أو نظامية[2].

2) هي علاقة تابعة تنبع من مفهوم العلاقة الدينية، وتترتب على ما بين المسلم وتعاليم كتابه من ارتباط، فتعاليم هذا الكتاب هي التي تحدد طبيعة العلاقة السياسية.

3) وهي علاقة كفاحية جهادية من أجل الدعوة ونشر تعاليم الإسلام، حيث يتضامن الحاكم مع المحكوم في أداء هذه الرسالة، وإليهما توكل مهمة حفظ هذا الدين. فالأمة، بواسطة هذا التضامن، هي التي تقوم بحفظ الشرع الذي جاء به النبي ﷺ، وليس الأمر خاصا بفرد أو أفراد معينين حتى لو كان هذا الفرد إماما، خلافا للشيعة الذين يرون ضرورة الإمام المعصوم لأجل هذه المهمة بعد انقطاع الوحي[3]. فالولاية العامة لا تنفرد بحفظ الدين، وإنما تضطلع بدور معين في ذلك.

4) هي علاقة مطلقة لا تقبل التمييز ولا التنوع فهي خالية من الطبقية[4]. وإنما كان ظهور الأسر الحاكمة في المجتمع الإسلامي "بدعة انتقلت إليها (أي بلاد الإسلام) من المجوسية في فارس، ومن النصرانية في الرومان، وقد انصرف أغلب العلماء عن الخصومة الإيجابية

---

[1] رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم.

[2] ينظر: حامد ربيع، مقدمة تحقيق سلوك المالك، المرجع السابق، ص16-17. ويأسف لأن الكتابات الحديثة والمعاصرة التي درست النظام السياسي الإسلامي لم تتناول حتى الآن النماذج التي تبرز هذه العلاقة بما تفرضه من اهتمامات وتعميق في المفاهيم.

[3] ينظر: علي أحمد السالوس، أثر الإمامة في الفقه الجعفري وأصوله، ط2، المؤسسة الأفروعربية، القاهرة، 1402هـ، 1982م، ص 30-33.

[4] ينظر في هذه الخصائص الأربع: حامد ربيع، مقدمة تحقيق سلوك المالك، المرجع السابق، ص 16-17.

لهذا الطراز الكافر من الحكم... وكرسوا جهودهم المباركة لتفقيه الجماهير في كتاب ربها وسنة نبيها، مكتفين بالمقاطعة السلبية لهذه البيوت المالكة"[1].

البند الثاني: الولايات من المقاصد الشرعية الضرورية الأصلية

عندما يقسم الشاطبي المقاصد إلى أصلية وتابعة، يجعل معيار التفريق بينهما، أن الأصلية ما لا حظ فيه للمكلف، وهي الضروريات، ذلك أنها مصالح عامة مطلقة. أما المقاصد التابعة فهي ما روعي فيها حظ المكلف[2]. ثم يقسم الضرورية قسمين؛ ضرورية عينية وضرورية كفائية.

فالمقاصد الضرورية العينية يؤمر بها كل مكلف، بحيث يجب عليه حفظ دينه اعتقادا وعملا، وحفظ نفسه وعقله وعرضه وماله، فلو فرض اختيار العبد خلاف ذلك لحجر عليه، ومن هنا صار مسلوب الحظ محكوما عليه في نفسه[3].

أما المقاصد الضرورية الكفائية فهي "منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الأحوال الخاصة إلا بها، إلا أن هذا القسم مكمل للأول، فهو لاحق له في كونه ضروريا. إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي، وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق، فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص، لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط، وإلا صار عينيا، بل بإقامة الوجود، وحقيقته أنه خليفة الله في عباده على حسب قدرته وما هيء له من ذلك... فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة حتى قام الملك في الأرض"[4].

فلما كانت الضروريات العينية لا تتحقق إلا بالكفائية، كانت الكفائية أيضا من هذه الجهة ضرورية، رغم أنها بالنسبة لكل فرد فرد من الأمة ليست بضرورية. ولعل من هذه الأعمال

---

[1] محمد الغزالي، كيف نفهم الإسلام، دار الكتب، الجزائر، دت، ص97.

[2] أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، الموافقات، ضبط وتعليق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الجيزة، مصر، 1421هـ، 2/300-304. يريد الشاطبي بها التسببات المتنوعة التي لا يلزم المكلف الأخذ بشيء خاص منها، بل وكل إلى اختياره فيها؛ وهي غالبا المباحات التي يندفع الإنسان إليها دفعا بطبيعته. هذا من حيث الكل، أما من حيث الجزء فهي ليست مقاصد للشارع أصلا، وإنما أوكلها إلى الجبلة، حتى إذا ظهر من المكلفين نزوع إلى تركها توجه الطلب بها من الشارع لكونها خادمة لمقاصده الضرورية الأصلية.

[3] ينظر: الشاطبي، المرجع نفسه، 2/300-302.

[4] المرجع نفسه، 2/300-301.

التي تعد من الواجبات الكفائية ما هو من المقاصد التبعية بالنسبة إلى الأفراد، لكنها لعمومها تتحول أصلية بالنسبة للجماعة لما في تركها من عموم الفساد[1].

وعلى رأس هذه الضروريات، وهي من الفروض الكفائية؛ الولايات العامة بأنواعها من الخلافة إلى الوزارة إلى القضاء ... إلى أدنى الولايات التي بها تقوم مصالح المسلمين. ثم إن ما يحصل لمن يتولى تلك الولايات من منافع ومصالح خاصة، كالجاه والسلطان وما يصحب ذلك من مفاخر وملاذ... ربما يثير شبهة في كون هذه المصالح ضرورية. فيرى الشاطبي أن المصالح الخاصة والحظوظ المتحصلة بالولايات كالعزة والتوقير الذي يحصل من الناس... إنما تحصل تبعا وليست مقصودة للشارع[2].

لذلك فإن ما يحصل منها عرضا لصاحب الولاية لا يؤاخذ عليه، وإنما يؤاخذ على ما قصد إليه وسعى نحو تحقيقه، لأن قصده إليه معارضة لقصد الشارع في منحه تلك الولاية. وهنا تبرز أهمية العقيدة التي تقوم عليها الولاية والتشبع بها ممن يمارسها ويتصدى لها، وكيف يجاهد نفسه عن الوقوع في فخ حظوظ النفس التي تنأى به عن مقاصد الشارع أثناء الممارسة، خاصة عند اتخاذ القرارات والبت في الأمور. فغالبا ما ينزلق المتهافتون في شرك الإعجاب بالنفس والاعتداد بها، أو تضمر عندهم المصلحة العامة في مواجهة ما تراءى لهم من مصالحهم الشخصية، أو ما تعارض معها من مصالح قومية أو حزبية أو قبلية...

فكان لابد إذن؛ من تعزيز مقصد الشارع بالأحكام الفقهية، وهو أمر يتصل أكثر بجانب النظم الذي يمثل المقوم الثاني من مقومات الولاية العامة، فلا يخفى امتداد أثر المقاصد إلى الفكر من جهة وإلى الفقه من جهة أخرى، بحيث يترتب على مراعاة مقاصد الشارع من الولايات العامة، أحكام شرعية تكفل الالتزام بخط هذه المقاصد وصون الولاية العامة عن الخروج عنها.

البند الثالث: الولاية العامة سلطة شرعية

فضلا عن كون الولاية العامة تتأسس على رضا الجماعة، هي تمارس سلطتها على قواعد ومبادئ تقرها تلك الجماعة أيضا. فبالإضافة إلى مبادئ وقواعد الشريعة وأحكامها، التي تحظى بالرضا الصريح أو الضمني للمجتمع –بما فيه من مسلمين ومن رضي الدخول في كنفهم من غير المسلمين– فإن الولاية يمكن أن تتضمن شروطا تضعها الجماعة بالاتفاق مع أولي الأمر، لتوجيه

---

[1] ومثال ذلك الزراعة وأنواع الصناعات والخدمات المختلفة التي لا تستغني عنها الجماعة.

[2] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 2/305-309.

شؤون حياتها العامة، ولتحديد أولوياتها ومصالحها المشتركة. وذلك أسوة بوثيقة المدينة التي وضعها النبي ﷺ عند قدومه إليها لتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية داخل الإقليم الذي خضع لسلطته.

ويحلو لبعض الباحثين أن يصنف هذه الوثيقة بأنها عقد اجتماعي بالمعنى السياسي، موضوعه إقامة حكومة المدينة، وتحديد الروابط العامة بين سكانها. كما اعتبر أطراف هذه الوثيقة بقيادة النبي ﷺ بمثابة لجنة تأسيسية تضع عقدا اجتماعيا ترسي فيه مبادئ دستورية توضح أساس التعامل بين مختلف فئات المجتمع، وبينهم وبين الجماعات المجاورة لهم. هذه الوثيقة تجعل من الأمة سيدة حياتها دون حاكمها، وتنفي أي حق للسلطة في الاستبداد، من غير حاجة إلى الاتجاهات الافتراضية التي بنيت عليها النظريات السياسية في النهضة الأوروبية الحديثة[1]. هذا وإن هذا التأسيس رغم فراره من الوقوع في شرك النظريات الغربية عن نشأة الدولة، التي لا تعتمد عندهم على أي أساس ديني ولا سند من الوحي، إلا أنه لم يخرج عن إطارها، لأنه عزا نشوء الدولة إلى مجرد إرادة الجماعة، وهذا التوصيف غير مطابق للواقع، لأن نشوء دولة الإسلام، كان تنفيذا لتعاليم الوحي، على يد النبي ﷺ، وبمباركة من السماء وتوجيه من الله تعالى، فكان إنشاء الدولة يمثل إحدى مهام النبوة وصاحب الرسالة على هذه الأرض...[2]. وإذا كان ذلك قد حدث بمشاركة الجماعة، فإنه لا يمثل إلا انخراطا منها في هذا المشروع والتزاما بالقيام بمقتضياته، وبالتالي فإن إرادة الأمة في هذا (العقد) ليست لها السيادة المطلقة.

وما يعرف اليوم بمبدأ الشرعية، الذي يعني التزام السلطة بالقانون وعدم الاعتداء على الحريات والحقوق الفردية والجماعية، لا يمثل إلا جزءا يسيرا من القضية الكبرى في الإسلام، التي تقضي بأن الحاكمية لله تعالى لا يمكن أن يزاحمه البشر عليها، بل هم متساوون في تلقي الأحكام

---

[1] ينظر: جعفر عبد السلام، الإسلام وحقوق الإنسان، العدد الرابع من سلسلة فكر المواجهة، رابطة الجامعات الإسلامية، القاهرة، 1423هـ، 2002م، ص 142-144. ويضرب مثالا لذلك نظرية العقد الاجتماعي عند جون لوك وروسو.

[2] ينظر في بيان الفروق الأساسية والدقيقة بين النموذج الإسلامي للحكم والنموذج الغربي له: حامد ربيع، مقدمته على سلوك المالك، المرجع السابق، ص86. حيث يشير إلى أن نسبة التشريع إلى الحاكم يكاد يكون لا وجود له، فتخريج الأحكام ليست مهمة الحاكم، والفقيه مستقل في القيام بها كل الاستقلال، بالإضافة إلى استقلال القاضي التام عن الحاكم، رغم أنه يتولى القضاء بتعيينه. ويعلق على ذلك في الهامش بأن هذه الناحية ليست واضحة كلية في الفقه السياسي الغربي. أقول: وإن هذه القضية لا تؤخذ بعين الاعتبار غالبا عند الباحثين المعاصرين، مما جعل كثيرا من إطلاقاتهم في غير محلها، ومجانبة للصواب بشكل كلي. ومنها مسألة العقد الاجتماعي هذه.

من خالقهم لقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)[1]. فالناس أمام الله تعالى سواء ولا أحد يملك سلطة التشريع، بل الشارع هو الله تعالى، وليس للولاية العامة (الحاكم) من دور سوى تنفيذ شريعة الله، "فالسلطة العامة في الدولة الإسلامية ملتزمة دائما بما جاء به الشارع من قواعد وأحكام"[2] أو على الأقل هذا ما ينبغي أن تكون عليه.

وقد أُمِر النبي ﷺ بأن يحكم بما أنزل إليه في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، وتوعد الله المعرضين عن أحكامه في مواضع أخرى.. ولا يخرج عن هذه القاعدة أحد، وخاصة أولئك الذين يخلفون النبي ﷺ في أمته من الحكام. نذكر منها قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا)[3]، ومنها قوله تعالى: (. . . فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)[4].

والتشديد على ضرورة التزام شريعة الله في الحكم بين الناس في مواضع كثيرة من القرآن، يبين مدى أهمية سيادة الشريعة على المجتمع المسلم حكاما ومحكومين، فهذه السيادة هي التي تجعل المجتمع ثابتا على منهج الإيمان وتحميه مما وقعت فيه الأمم السابقة من الزيغ والانحراف عن نهج الله تعالى، ناهيك عما تتضمنه هذه الأحكام من السعادة في الدنيا والآخرة.

ومن هنا كانت طاعة الحكام، على وجوبها، مشروطة بطاعة الله ورسوله، حتى إذا انخرم نظام هذه الطاعة وحصل النزاع بين الفريقين، وجب على كل من الحاكم والمحكوم الرد والاحتكام إلى الله ورسوله، بالرجوع إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ لقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)[5].

---

[1] سورة الحجرات، الآية 13.

[2] سعيد الحكيم، الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1987 ص54.

[3] سورة النساء، الآية 105.

[4] سورة المائدة، الآية 44.

[5] سورة النساء، الآية 59.

وقال ﷺ: **"لا طاعة في معصية، إنما الطاعة في المعروف"**[1]، وقال: **"السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"**[2]، وهذا ما يمكن أن نسميه بمبدأ سيادة الشريعة.

ويترتب على هذا المبدأ نتائج كثيرة لا حصر لها، يبنى عليها مبدأ المشروعية في الإسلام، منها: وجوب طاعة الحكام، مسؤولية الحاكم، بطلان التصرفات المخالفة للشريعة، حظر تعسف السلطة وانحرافها، وبالتالي خضوعها للرقابة القضائية والسياسية... وقد ظهر ذلك في أول خطبة لأول خليفة يتولى أمر المسلمين بعد رسول الله ﷺ، أبي بكر الصديق ﷺ قال: "أما بعد أيها الناس فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة والضعيف فيكم قوي عندي حتى أزيح عليه حقه إن شاء الله، والقوي منكم الضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. لا يدع أحد منكم الجهاد في سبيل الله فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم إلا عمهم الله بالبلاء. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم. قوموا إلى صلاتكم رحمكم الله"[3].

وعليه فإن ما تتميز به الولاية العامة في الإسلام على مستوى الفكر يتجلى في ثلاث خصائص: أولها أن الدولة التي تقوم الولاية العامة على إدارتها ورعايتها، ترتبط في وجودها بالعقيدة الإسلامية، لأنها أساس هذا الوجود. وثانيها أن هذه الولاية في حد ذاتها هي مقصد من مقاصد الشريعة الضرورية الأصلية، فوجودها اقتضاء شرعي تقوم الأمة على تنفيذه وليس مجرد نتيجة لعقد اختياري يقال إنه اجتماعي. وثالثها أن الولاية العامة سلطة شرعية في أصل وجودها وفي استمرارها، فهي تخضع للشريعة وأحكامها وجودا واستمرارا، كما تخضع في ذلك لإرادة الأمة ضمن إطار الشريعة ووفق ما تتيحه من إمكانيات التعاقد.

---

[1] رواه البخاري، كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء فى إجازة خبر الواحد الصدوق فى الأذان والصلاة والصوم ... ورواه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء فى غير معصية وتحريمها فى المعصية. واللفظ للبخاري.

[2] رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية. ورواه مسلم بلفظ قريب، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء فى غير معصية وتحريمها فى المعصية.

[3] ابن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المرجع السابق، 450/2. وأبو جعفر أحمد الشهير بالمحب الطبري، الرياض النضرة في مناقب العشرة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ، 1984م، 240/1. وينظر بلفظ آخر: أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، تحقيق: محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1401هـ، 1981م، ص 11-12.

ولما كانت عقيدة الإسلام تفرز رؤية متميزة للعالم، فإنها تقتضي من معتنقها أن يظهر أثرها فيما يكتسبه من أخلاق وما يصدر عنه من سلوك... وأن يكون سعي الولاية العامة في أدائها لوظيفتها ملتزما بالأخلاق التي أفرزتها هذه العقيدة، ومتجها نحو تحقيق مقاصد التشريع المنبثق عنها، وذلك هو أساس المشروعية.

الفرع الثاني: خصائص على مستوى النظم

المقوم الثاني من مقومات الولاية العامة هو النظم؛ والمراد بها النظم السياسية، وإنما استعملت الدراسة (النظم) بالجمع لا بالإفراد لبيان أن الولاية العامة تحتمل أشكالا مختلفة بحسب الأحوال، فهي قابلة للتشكل في صور مختلفة، كما أنها تستوعب أبعادا تنظيمية مختلفة لتلبية حاجات الأمة المتنوعة في تحقيق وجودها السياسي. و"يقصد بالنظم مجموعة الحلول الوضعية التي يواجه بها المجتمع مشاكل حياته السياسية...هي.. ذلك الإطار أو الهيكل من القواعد التي تحدد خصائص المجتمع السياسي كجسد متكامل ومتراص من العلاقات الارتباطية، بحيث يمكن القول بأن النظم ما هي إلا تلك الحلقات التي تسمح بربط القوى التي منها وبها يتشكل الوجود السياسي"[1]. ويلعب الفقه الدور الأساسي في وضع هذه الحلقات، حيث يحدد الواجبات ويقرر الحقوق في إطارها النظامي، من خلال تكييف العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبيان حدودها وتفاصيلها بما يقتضيه رسم الشارع، ويحقق مقاصده... ومجمل هذه الخصائص يتمحور حول محورين؛ يتمثل الأول في أن الشارع يعتبر الولاية العامة نوعا من الخلافة لله على الأرض، ويترتب على ذلك عدد من الخصائص الفرعية التي تحدد طبيعة الولاية بشكل دقيق. والمحور الثاني يتمثل في أن ما تمسك به الولاية من سلطة على الأفراد والجماعات، إنما يقتصر على الظاهر دون الباطن، لأن الله تعالى تولى سرائر الناس ولم يكلها إلى غيره.

البند الأول: الولاية العامة خلافة لله في الأرض

الخلافة في نظر علماء الإسلام هي إحدى مهام الإنسان ووظائفه في هذه الأرض، إضافة إلى وظيفة العبادة ووظيفة عمارة الأرض، وهي أعلاها مرتبة، وحقيقتها هي: "الاقتداء

---

[1] حامد ربيع، في تحقيقه لكتاب سلوك المالك لابن أبي الربيع، المرجع السابق، ص81 هامش1. ويحيل على كتابه: تطور الفكر السياسي.

بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة، باستعمال مكارم الشريعة"[1]. والخليفة استحقاقا عندهم، هو من قام عن النبي ﷺ بإحدى مقومات بعثته، ف ".. كان أكثر حاله تلقي السياسات الكلية، ثم وُفِّق لإقامة العدل في الناس وذب الجور عنهم"[2].

فالولاية إذن خلافة عن الرسول ﷺ، والرسول خليفة لله تعالى، فكانت، بالتبع، خلافة عن الله تعالى في الأرض وفي العباد[3]. وهذا ما يبرز خصوصية مفهوم الولاية وغيرها من المفاهيم الإسلامية، المؤكدة على الشرعية جوهرا لها، ويميزها عن أية سياسة وضعية[4]. ويترتب على كون الولاية خلافة لله تعالى في الأرض ثلاث خصائص فرعية:

أولا: الولاية العامة ضرب من العبادة

إن شمول رسالة الإسلام جعلها "لا تفرق بتة بين شؤون المعاش والمعاد... (فـ) لا قيام لدين يفقد الدنيا. ولسعة المجال الذي يعمل فيه الحكم، واستغراقه لأكبر نشاطه اعتبر الحكم من شؤون الحياة. فهو ليس عبادة مرسومة الشكل، معروفة الوقت محدودة الأداة، بل هو عبادة جوهرها ضبط شؤون الدنيا وامتلاك أزِمَّتها لإمكان تسييرها وفق هدايات الله... (ومما أوصى به الإسلام) أن يؤدي (الحكم) وظيفته العتيدة في الداخل والخارج على نحو يحقق المثل العليا لأمة كتابها القرآن الكريم، وسنتها التراث الروحي والفكري لمحمد ﷺ وصحابته الراشدين"[5].

---

[1] الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، دار الوفاء، المنصورة، ط2، 1408هـ، 1987م، ص91

[2] الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 161/1.

[3] اختلف العلماء في تسمية الإمام خليفة الله، فمنعه بعضهم استنادا إلى نهي أبي بكر رضي الله عنه عن أن يدعى به، وأجازه آخرون اقتباسا من الخلافة العامة التي هي للإنسان. والمقصود بكون الولاية خلافة لله تعالى في الأرض، هو ما تقوم به من رعاية خلقه بالحق والعدل، وهي ليست متمثلة في شخص بعينه، وإنما هي معنى يتلبس به كل من قام بعمل في هذا السبيل.

[4] ينظر: محيي الدين قاسم، السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1417هـ، 1997م، ص114. وهو يلاحظ أن غياب مفهوم الاستخلاف في الفلسفات الوضعية، جعل فكرهم يتركز على الفاعلية باعتبارها المعيار الأوحد للعلم والتقنية بهدف قهر الكون. فحيث لا تتجاوز غاية الإنسان وجوده الأرضي، تصبح السلطة في اقترانها بالمنفعة معيارا وحيدا للحقيقة والتقدم. المرجع نفسه، ص115.

[5] محمد الغزالي، كيف نفهم الإسلام، المرجع السابق، ص93-94. تم اختصار النص لطوله، وما بين قوسين زيادة من أجل تمام المعنى.

فالحكم والولاية عبادة من العبادات الشرعية، ولم يعتبرها العلماء في تصنيف أحكام الشريعة ضمن قسم المعاملات، ولا حتى السياسات، بل جعلوها ضمن قسم العبادات، ولها مقاصد بينة وواضحة ترجع في مجملها إلى إقامة السنة العادلة..[1]، والسنة العادلة هي النظام الذي ينفذ العدل في الناس. فالقيام بالولايات العامة عند علماء المسلمين هو قيام بفروض كفائية ضرورية للجماعة، والقائم بالفروض الكفائية هو خليفة لله تعالى في الأرض. وقد مر معنا قريبا قول الشاطبي، عن حقيقة القائم بالفرض الكفائي، وأنه خليفة لله في عباده على حسب قدرته وما هيئ له من ذلك، ذلك أن الإنسان فردا لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله، فضلا عن أن يقوم بما هو أوسع من ذلك من مصالح الحي أو المدينة، أو مصالح أهل الأرض، فجعل الله الولاية العامة في الأرض لإقامة الضروريات العامة. كما يصف الإمام القرافي القاضي بأنه نائب عن الله تعالى في إنشاء الأحكام[2].

يقول الشاطبي: "ويدلك على أن هذا المطلوب الكفائي معرًّى عن الحظ شرعا أن القائمين به في ظاهر الأمر ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من ذلك، فلا يجوز لوال أن يأخذ أجرة ممن تولاهم على ولايته عليهم، ولا لقاض أن يأخذ من المقضي عليه أو له، أجرة على قضائه... ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة، ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية، لأن استجلاب المصلحة هنا مؤد إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات"[3].

فالقائم على الفرض الكفائي، يقتصر عمله على ما هو مصلحة عموم المسلمين، وليس له نصيب من مصلحة ذلك القيام إلا ما لسائر المسلمين، فهو متجرد لمصلحة الغير غير آبه بمصلحة نفسه، ومن هذا الباب كان قيامه بهذا الفرض الكفائي أو ذاك، عبادة يؤجر عليها ويثاب عند الله تعالى. وبالمقابل، إذا فرط فيها أو عامل عليها من أجل مصلحة عاجلة لنفسه استحق العقوبة. فيعد هذا الضرب من التصرفات معاص، بل جرائم ينبغي أن ترتب عليها عقوبات زاجرة. فكما أن العبادات العينية لا تصح الإجارة عليها ولا قصد المعاوضة فيها، وتركها يستوجب العقوبة،

---

[1] ينظر مثالا على ذلك: أحمد بن علي بن برهان البغدادي، الوصول إلى الأصول، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض،1404هـ،1984م، 234/2.

[2] القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص 43-44.

[3] الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 301/2-302.

كذلك النظر في المصالح العامة لمن تعينت عليه، تركه موجب للعقوبة لأن في تركه مفسدة للعالم[1]. ومتولي الحكم أيا كانت درجته في الولاية، يخلف النبوة في السياسة... وفي هذا تمجيد للدولة ووظائفها والقائمين بها[2]، فكل ولاية عامة هي في حقيقتها خلافة، وما اختصاص الولاية العليا بلقب الخلافة سوى عرف استقر عند الناس وجرى عليه الاصطلاح لكون صاحبه يخلف النبي ﷺ في ذلك الدور. وأصبحت الخلافة تمثل نموذج الإسلام في الحكم يتميز عن غيره من النماذج الأخرى التي تختلف عنها منطلقا وغاية، وبالتالي فهي تختلف عنها في الشكل والنظام، كما تختلف عنها في المنطلقات والغايات والأهداف.

ثانيا: خصوصية طبيعة المصلحة المتوخاة من الولاية

تتميز الولاية العامة بخصوصية طبيعة المصلحة المراد تحقيقها من قبل الشارع من خلال تشريعه لها. وتظهر هذه الخصوصية في أنواع المصالح وتفاصيلها التي أوكلها الشارع إلى الولاية العامة، حيث جعل المصلحة الأخروية في الدرجة الأولى، ثم جعل المصلحة الدنيوية خادمة لها وراجعة إليها فهي عنده في الدرجة الثانية.

ولسائل أن يسأل: هل الخلافة هي النظام السياسي الذي يطبق الشرع مادام أمرها قائما على مقتضى النظر الشرعي كما يقول ابن خلدون[3]؟

وقد يستشكل في الإجابة عن هذا السؤال، أن معاوية بن أبي سفيان كان قائما بتطبيق الشرع، لم يكن أحد يجادل في ذلك، ولم يعتبر العلماء حكمه خلافة، فهل السبب هو أن الأمويين والعباسيين اغتصبوا الحكم، ومن ثم لم يعدوا خلفاء؟ ولكن عمر بن عبد العزيز كان من الأمويين، وقد عد خامس الخلفاء الراشدين.

يجيب بعض الباحثين عن هذا الإشكال بقوله: "إن ما يفصل الملك عن الخلافة ليس تطبيق الشرع، بل الهدف المتوخى من التطبيق"[4]. والهدف المقصود عند القائلين بالخلافة والساعين إلى إيجادها، هو تحقيق مقاصد الشريعة التي هي مكارم الأخلاق، وهي تقع خارج المطالب

---

[1] ينظر في ذلك: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 302/2.

[2] ينظر ويقارن: محمد فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407هـ، 1987م، ص180.

[3] طرح السؤال عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص105.

[4] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء، 2001، ص103.

الدنيوية المباشرة التي يجيب عنها الملك[1]. "أما الخلافة فهي الحكم الذي يهدف من وراء المصلحة الدنيوية المحققة إلى مقصد الشريعة... فلا يكون الحكم خلافة إلا إذا نظر إلى ذاته كأداة في خدمة هدف أعلى، لا تكون الدولة خلافة إلا إذا جاوزت أهدافها الذاتية"[2]. وهذا الجواب صحيح إذا كان المقصود من تطبيق الشرع مجرد الامتثال لأحكام الظاهر التي وكل تنفيذها للدولة، أما إذا نظرنا إلى الشريعة كرسالة شاملة ومنهج حياة متكامل، فإن تطبيق الشريعة سيتضمن حتما أحكام الشريعة ومكارمها، كما سيتضمن بالضرورة الغاية العليا التي تسعى إلى تحقيقها، ألا وهي إعلاء كلمة الله تعالى وإحقاق الحق وبث العدل الشامل في الخلق...

ثالثا: الولاية أمانة

سميت الولاية العامة في القرآن والسنة بالأمانة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[3] وقوله ﷺ: **"إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة"** قال: كيف إضاعتها؟ قال: **"إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة"**[4].

فحقيقة الولاية عند الشارع أنها رعاية ومسؤولية[5]، قال النبي ﷺ: **"كلكم راع وكلكم مسئول، فالإمام راع وهو مسئول..."**[6]، وقال أيضا: **"كلكم راع فمسئول عن رعيته؛ فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عنهم، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم، والعبد راع على مال سيده وهو مسئول عنه، ألا**

---

[1] عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص105.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المرجع السابق، ص103.

[3] سورة النساء، الآية 58.

[4] رواه البخاري، كتاب الرقاق، باب رفع الأمانة.

[5] أحمد بن عبد الله الشهير بأبي نعيم الأصبهاني، فضيلة العادلين من الولاة ومن أنعم النظر في حال العمال والسعاة، ضبط وتعليق: أبوعبيدة مشهور آل سلمان، دار الوطن، 1418هـ ،1997م، ص87.

[6] رواه البخاري، كتاب النكاح، باب "قوا أنفسكم وأهليكم نارا".

فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"[1]. وقال ﷺ: **"ما من أمير عشرة إلا وهو يؤتى به يوم القيامة مغلولا حتى يفكه العدل أو يوبقه الجور"**[2].

ويترتب على كون الولاية أمانة عدد من النتائج على المستوى العملي والتنظيمي؛ أولها: أنه يشترط في متوليها أن يكون متأهلا لأدائها على خير وجه كما هو في حديث النبي ﷺ، ومن تأهله لها أن يكون كفؤا لها أمينا على أدائها. وهو أمر يسري على كل الولايات بمراتبها المختلفة؛ فـ "حقيقة الولايات كلها، عامها وخاصها أنها من جنس الوكالة عن المسلمين، لأن جميع الولاة وكلاء الوالي الأعظم والخليفة، فيشترط فيهم جميعا شروط الأمناء..."[3].

وهذه حقيقة لا تنفرد بها الولاية في الإسلام، بل هو أمر يقتضيه العقل والحكمة، فيرى الدهلوي ضرورة اتصاف الحاكم بالأخلاق المرضية، وإلا كان كَلاًّ على المدينة. فيذكر من صفاته الشجاعة والحلم والحكمة من أجل صلاح تدبيره... إلى غير ذلك من صفات تؤهله للقيام بدوره، إلى أن ينتهي إلى ضرورة ثقة الناس بحسن تدبيره وإخلاصه ... وأن ذلك مما دل عليه العقل وأجمعت عليه أمم بني آدم.. لما أحسوا من أن المصلحة المقصودة من نصب الحاكم لا تتم إلا به[4].

وإنما اشترط الشارع الكفاية والأمانة في الولاة من أجل تحقيق مقاصد الولاية، فاشترط في المتولي لأنواع الولايات من الصفات الذاتية والعقلية والعملية ما تستقيم به الأمور الموكولة إليه على الوجه الأكمل[5]، ثم وضع لكل ولاية شروطا ينبغي أن تتوفر في المتولي لها، تناسب ما وكل إليه من أعمال.. "ويزاد في كل والي ولاية أن يكون عالما بما فيه الوفاء بالمقصود من عمله. ويجب أن يقدم

---

[1] رواه البخاري، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق وقوله: عبدي أو أمتي. ورواه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم.

[2] حديث أبي هريرة رواه أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي ت 458هـ، السنن الكبرى، دار الفكر، دار الفكر، دم، دت، 96/10.

[3] ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، المرجع السابق، ص210.

[4] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 88/1-90. حيث يفصل في هذه الصفات تفصيلا بديعا يكشف عما يتمتع به من نظر ثاقب ووعي بعلاقة السياسة بالأخلاق، ناهيك عن طرقه لقضية على غاية من الأهمية، وهي مسألة الثقة المتبادلة بين الحاكم والمحكوم، ودور النظرة التي يحملها الناس عمن يحكمهم في استتباب النظام وتحقق الاستقرار والتوازن السياسي المنشود.

[5] ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص378.

للولاية من هو راجح على غيره في الاتصاف بالصفات المشروطة أو هو مساو لغيره دون المرجوح، فيقدم لكل ولاية من هو أرجح أو مساو لغيره في شروطها..."[1].

ويترتب على ذلك أن كل من تخلفت فيه هذه الشروط أو بعضها ممن تولى الولاية فعلا يستحق العزل؛ سواء كان تخلفها فيه قبل التولية، أم حدث بعد التولية. وإهمال أمر عزله يعد خيانة للمجتمع وللأمة بالإضافة إلى ما في ذلك من إفساد لسلطة الدولة وتوهين لها[2]. فـ"... تولية جسام الأمور العاجز عن النهوض بها لخلوه من العلم بمصادرها ومواردها، خلل في السياسة، وفتق في المحوط من تحصين الرعاية، والراعي مسؤول عن رعيته، هل أقام فيمن استرعى أمر الله أم أضاعه، ومن أعظم الإضاعة أن يسند الأمر إلى غير أهله"[3]. فهذه المسألة أبرز ما يترتب على كون الولاية أمانة.

والأمر الثاني: أنه لما كانت الولاية نيابة عن الغير لمصلحته، فإن تصرف ولي الأمر ليس كتصرف المالك في ملكه، وسبيل التصرف في هذه الأمانة ينبغي أن يصحب بالاجتهاد وتحري الأفضل لمن هو مولى عليه، كما ينبغي أن يحاط بكثير من التحوط والتحرز عن الوقوع في ما يخالف هذا المعنى، وأن يكون للمتصرف أي نوع من حظوظ النفس ومصالح الذات التي تصرفه عن السعي إلى مقاصد الولاية والمصالح العامة... أو أن يتهاون أو يفرط فيما وكل إليه من تلك المصالح... فالتفريط والتقصير والخيانة وغيرها يستحق صاحبها العقوبة، كما يخرجه ذلك عن صفة الأمانة، ويقصر به عن تولي أي نوع من الولاية، فضلا عن وجوب عزله..

البند الثاني: سلطة الولاية تمضي على الظاهر ولا تشمل الباطن

كون الولاية خلافة لله تعالى لا يعني أن من يتولى القيام عليها يتميز عن غيره من البشر، أو أن له سلطانا على الناس بأكثر مما تتطلبه تلك الولاية. فهو غير مسلط على سرائر الناس، ولا على حياتهم الخاصة مما لا علاقة له بمقاصد الولاية. فلا سلطة للولاية إلا على ظاهر أمور الناس، وما يجاهرون به من تصرفات وأعمال، وما ينشأ بينهم من علاقات تحتاج إلى ضبط وتحديد وتنظيم..

---

[1] محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، المرجع السابق، ص210.

[2] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 90/1.

[3] أبو نعيم الأصبهاني، فضيلة العادلين، المرجع السابق، ص87.

ومن هنا فرق الفقهاء بين ما يلزم ديانة وما يلزم قضاء؛ في حالة التعارض بين ما يحكم به القضاء وهو بحسب الظاهر، وبين ما يعلمه المكلف من حقائق الأمور فيكون الخطاب الشرعي لازما له فيما بينه وبين الله تعالى. فقال الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة: حكم الحاكم لا يحل حراما ولا يحرم حلالا[1].

والأصل في ذلك هو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "**إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع. فمن قضيت له بحق أخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار**"[2].

وقد رد القرافي على من قال بغير هذا الرأي محتجا بأن المحكوم عليه لا يجوز له مخالفة الحكم ويجب عليه التسليم، فصار حكم الله في حقه ما حكم به الحاكم وإن علم خلافه، فقال: "إن المحكوم عليه إنما حرمت عليه المخالفة لما فيها من مفسدة مشاقة الحكام وانخرام النظام وتشويش نفوذ المصالح، وأما مخالفة بحيث لا يطلع عليه حاكم ولا غيره فجائزة"[3].

ونقل عن ابن حزم في ولاية صاحب الشرطة ومقتضياتها: أن يلزمه الإمام بعدم البحث عن شيء من الحدود والتقصي عنها، ولكن يقتصر على النظر فيما جاهر به صاحبه من الآثام، أو يشتكى إليه بفاعل شيء منها. والأصل في ذلك منهج النبي ﷺ في تعامله مع هذه القضايا، إذ أرسل إلى المرأة التي اتهمها زوجها بالزنا من يتحقق من ذلك وقام بسؤال العسيف الذي اتهمه سيده بهذه التهمة[4].

كما ذكر التاج السبكي قضية هامة في ضبط تصرفات السلطة تجاه الناس، وخاصة والي الشرطة الذي يتعامل مع الجرائم والقضايا الأمنية، حيث يقرر أنه إن كان من حق والي الشرطة

---

[1] ينظر القراقي، الفروق، المرجع السابق، 4/41-42. وفيه أن مخالفة الحنفية للجمهور ليست على إطلاقها، حيث يبين القرافي أن الحنفية لا يخالفون في أصل ما ذهب إليه أصحاب المذاهب الثلاثة، وإنما أنزلوا حكم القاضي منزلة العقد أو الفسخ فيما فيه عقد أو فسخ، أما غير ذلك مما ليس فيه عقد وفسخ فهم على مذهب الجمهور.

[2] رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب موعظة الإمام للخصوم.

[3] شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق الشهير بالفروق، عالم الكتب، بيروت، دت، 43/4.

[4] أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان النجاري المالقي، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق: سليمان معتوق الرفاعي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2002م، ص 529. والقصة معروفة من قول النبي ﷺ: "**واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها**" رواه البخاري، كتاب الوكالة، باب الوكالة في الحدود. ورواه مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى.

الفحص عن المنكرات من الخمر والحشيش ونحو ذلك وسد الذريعة فيه، فإن عليه الستر على ما ستره الله تعالى من أرباب المعاصي، وإقالة ذوي الهيئات عثراتهم... كما عليه، بطريق الأولى، ألا يبحث عما استتر عنه من المنكرات، فلا يجوز له التجسس على الناس والبحث عما هم فيه من منكر، ولا (كبس) بيوتهم بمجرد القيل والقال...، بل حق عليه إذا تيقن أن يبعث سرا رجلا مأمونا ينهى عن المنكر بقدر ما نهى الله عنه، ولا يزيد على ذلك. وينكر السبكي ما تقوم به السلطة من تصرفات تنتهك بها حرمات الناس، فيقول: "وما تفعله الولاة من إخراج القوم من بيوتهم وإرعابهم وإزعاجهم وهتيكتهم، كل ذلك من تعدي حدود الله تعالى والظلم القبيح"[1]. فهذا من ضمن ما يترتب على كون سلطة الولاية قاصرة على الظاهر، وهو أمر له علاقة بمبدأ المشروعية لأن السلطة لابد أن يقتصر نشاطها على المجال الذي خولها الشارع التصرف فيه ضمن الحدود التي رسمها لها.

إنه من المسلم أن الولاية العامة ليست خاضعة لنظام توقيفي لا يجوز الخروج عليه، ولكنه يتحدد بالخصائص المميزة له على مستوى التنظيم. فلابد من مراعاة تلك الخصائص في أي مشروع لوضع نظم للولاية العامة، وتتمثل تلك الخصائص فيما يلي: أن الولاية العامة خلافة لله تعالى على الأرض في العباد، وأن هذه الخلافة قاصرة على الظاهر من أمورهم. فكونها خلافة يجعل المتصدي لها في حال عبادة، فهو لا ينتظر على ذلك أجرا إلا من الله تعالى، ويقوم بعمله وفق ما اقتضاه الشارع؛ من التجرد من مصالح نفسه والتفرغ للمصالح العامة، والسعي لتحقيقها وفق المقاصد الشرعية. وذلك يتطلب فيه شروطا ترجع في مجملها إلى الأمانة والكفاية.. فتتحدد الشروط بحسب طبيعة الولاية وحجمها ومهماتها، وتثبت مسؤولية المتولي عما ينتج عن عمله من أخطاء. ثم إن سلطة الولاية العامة قاصرة على الظاهر، فتقف حدود سلطتها عند ما يمكن إثباته وضبطه، دون مجاوزة خصوصية الأفراد والجماعة.. فلا يخولها البحث عن الجرائم الذي هو من أعمال الولاية العامة مثلا، سلطة انتهاك الحرمات والأسرار، وكشف العورات... بدعوى المحافظة على أمن المجتمع، وذلك يعني تحرير رقاب البشر من تسلط الولاة وتعديهم.

---

[1] تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، المكتبة العصرية، بيروت، 1428هـ، 2007م، ص42.

الفرع الثالث: خصائص على مستوى الحركة

من مميزات السياسة أنها تبرز في كل جماعة إنسانية مهما كان حجمها وأبعادها، وتستند في معيارها الأول إلى ضرورة التمييز بين الحكام والمحكومين، ومن هذا التمييز تنشأ الظاهرة السياسية. فالسلطة في ارتباطها بمعيار القيادة–الطاعة هي واقعة اجتماعية توجد في أصغر الجماعات إلى أكبرها[1]، وهي تبرز أكثر ما تبرز في الحركة الاجتماعية[2] الناتجة عن التفاعل بين هذين العنصرين القيادة–الطاعة. وتتميز الولاية العامة ممثلة في عنصر القيادة كطرف أساسي في هذه الحركة بعدد من الخصائص التي لا تنفك عنها:

البند الأول: هي ولاية فعلية واقعية

الولاية العامة في الإسلام ولاية فعلية واقعية، وليست افتراضية أو مرجأة إلى أجل مسمى، أو غير مسمى كما هي ولاية الإمام عند الشيعة؛ سواء الأئمة الذين مروا ووجدوا في التاريخ ولم تكن لهم الولاية فعلا، أو الإمام المنتظر الذي لا يُعرف متى يظهر ولا كم من الزمن سيحكم...

لقد كان موقف العلماء المسلمين حاسما في هذه النقطة بالذات، ولعل أبرز من تولى هذه القضية بالتصريح الإمام أحمد رحمه الله، حيث ينقل عنه أنه قال: "ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما عليه، برا كان أو فاجرا، فهو أمير المؤمنين"[3]. ثم حمله أصحابه من بعده مجابهة للمذاهب المثالية التي تنأى بالناس عن الواقع... ويمثل ابن تيمية رحمه الله تعالى أكبر المجادلين عن هذه القضية في حواراته الفذة مع الشيعة بطوائفهم المختلفة وعلى رأسهم الرافضة والإمامية[4]. حيث يؤكد ابن تيمية على اشتراط التمكن الفعلي من السلطة لكي يكون إماما واجب الطاعة على المسلمين، أما من توفرت

---

[1] ينظر: محيي الدين قاسم، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص28. حيث يرى أن السلطة تشكل المعيار الأول للظاهرة السياسية في التصور الوضعي كمفهوم عام أريد له الامتداد إلى كافة الاجتماعات البشرية دون أن يقتصر على المجتمعات القومية المؤسسة بشكل دولة، لأن فكرة السلطة عموما هي موضوع علم السياسة... المرجع نفسه.

[2] المقصود بالحركة هو الترجمة العملية للفكر الذي يؤمن به أفراد المجتمع أو أغلبهم، في إطار النظم التي يستقر عليها ذلك المجتمع في صياغة علاقاته السياسية.

[3] القاضي أبو يعلي محمد بن الحسين الفراء، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص20. إلا أنه روي عنه روايات أخرى تخالف ذلك ومقتضاها اشتراط العدالة في الإمام، وعدم الاعتراف بإمامة المأمون والمتوكل.

[4] ومن أبرز كتبه في ذلك: منهاج السنة النبوية ويسمى أيضا منهاج الاعتدال وقد اختصره الحافظ الذهبي تحت عنوان: المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال...

فيه شروط الإمامة ولم يتول الولاية بالفعل فإنه لا يكون إماما، "فإذا لم يكن لهم (لهؤلاء الأئمة الذين يدعيهم الشيعة) ملك ولا سلطان، لم يمكن أن تصلى خلفهم جمعة ولا جماعة، ولا يكونون أئمة في الجهاد ولا الحج، ولا تقام بهم الحدود، ولا تفصل بهم الخصومات، ولا يستوفي الرجل بهم حقوقه التي عند الناس، والتي في بيت المال ولا يؤمن بهم السبيل"[1]، وهذا الشرط يتفق عليه العلماء، "ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهرا في كل عصر ليمكنه القيام بما نصب هو له، لأن نصب الإمام لقيام مصالح الناس، ولا يصلح ذلك بالمختفي خلافا للروافض، فإنهم ينتظرون إلى خروج المهدي"[2].

وإذا كان الخلفاء الراشدون قد كملت لهم صفات الإمامة وشروطها من العلم والعدل والسياسة والسلطان، فإن بعضهم كان أكمل من بعض في ذلك، ولم يكونوا معصومين، ثم جاء بعدهم ملوك الأمويين والعباسيين، ولم يكونوا أفضل من يتولى الرئاسة، ولكنهم كانوا يملكون القدرة والسلطان فانتظم لهم الأمر وأقاموا مقاصد الإمامة من الجهاد والحج والجمع والأعياد وأمن السبيل... ومعنى إمامة هؤلاء الملوك عند ابن تيمية (وعند جمهور العلماء) توليهم الرئاسة فعلا، أما كونهم بررة أو فجرة فأمر آخر. ولذلك كان مذهب الجمهور منع الخروج على النظام السياسي في ظل هؤلاء الملوك والرؤساء ما دامت أمور الدولة الأساسية من دينية ودنيوية مستقرة ومؤمّنة...[3]

وهو موقف واقعي غير أنه لا يعني تبرير انحراف السلطة وإقرارها على ضلالها، وإنما يرفض المثالية المفرطة في التعامل مع الواقع، والأساليب الجذرية الراديكالية في التغيير، بدليل أنه يعتمد التغيير والإنكار أسلوبا لمواجهة تغوُّل السلطة وجورها، طمعا في إصلاحها وتهذيبها تحصيلا لمصالح المسلمين ودفعا للمفاسد عنهم. وهذا بحسب ما كان متاحا من أساليب التغيير في عصرهم[4].

---

[1] ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، 2/136-137.

[2] محمود بن إسماعيل بن إبراهيم الجذبتي، الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، 1417هـ، 1996م، ص6.

[3] محمد المبارك، آراء ابن تيمية، المرجع السابق، ص 45-49.

[4] لا يمكن تفسير موقف جمهور العلماء من الخروج على السلطة بأنه مداهنة لها ولا تواطؤ معها، ولكنه نزوع إلى المصلحة في المحافظة على النظام وتحسب لما يمكن أن ينتجه الخروج من فوضى لا تعود على الأمة بخير. إن تجليات المصلحة أمر متغير حسب الزمن والمعطيات الاجتماعية والسياسية المصاحبة له. وإن موقف أهل السنة يعد رائدا في إرساء مبدأ التغيير السلمي للسلطة، إلا أنه لم يحظ بالعناية اللازمة ولا زود بالآليات السياسية والفقهية التي ترشحه للتطبيق في الواقع. وهو يعتمد على مدى ما تكتسبه الأمة بأفرادها من أخلاق سياسية، وصلابة في التعبير عن الرأي ونصرته بالتضحيات اللازمة. لذلك بقي حبيس الكتب، زيادة على ما اقترن به من فهم سيء، إذ آل في واقع الأمر إلى

ثم إن الولاية العامة هي صاحبة السلطة على الإقليم الذي تيسر حكمه للمسلمين، لا على الأراضي التي يحكمها غيرهم. فرغم أن الشريعة الإسلامية شريعة عالمية بحكم عالمية رسالة الإسلام، إلا أن مجال تطبيقها من قبل الدولة قاصر على إقليم الدولة القائمة عليها، لعدم إمكان تطبيقها على ما ليس تحت سلطان المسلمين من أقاليم[1]. وإن كان من الباحثين من يرى أن الدولة لابد أن تكون عالمية، على الأقل مستقبلا[2]، وأن السعي ينبغي أن يتجه نحو هذا الحلم الكبير. وعلى كل حال فالنظرة الأولى هي نظرة الفقه، حيث ينبني الفقه على الواقع وتركز أحكامه على ما هو موجود، والنظرة الثانية نظرة السياسة، لأن السياسة من دون استشراف للمستقبل ومن دون رؤى مستقبلية لا يمكنها أن تكون سياسة.

البند الثاني: القوة أداة لممارسة الولاية لا سند لشرعيتها

القوة بالنسبة للولاية العامة، وإن كانت شرطا للممارسة إلا أنها لا تنهض لأن تكون سندا تقوم عليه شرعيتها، بل هي مجرد أداة لتنفيذ إرادة الأمة. ذلك أن قيام سلطة الدولة على القوة، لا يمكنه أن يوجد علاقة بين الحاكم والمحكوم. "وبمقدار تكاثر الحاجة إلى إنفاذ الزواجر والتعازير، تتبرم العامة من ولاة أمورها، ويحدث في نفوسها كراهية الحكم والحكام، وتمتلئ السجون بالمردة وتصرف آراء القادة عن جلب المصالح بما يضيع من أوقاتهم في درء المفاسد، وربما كانت عاقبة ذلك ثورات داخلية..."[3].

فالقوة التي تمارسها الولاية العامة هي وسيلة لتنفيذ ما شرعه الله تعالى ووازع عن الانحراف عن نهجه، وسلاح للتمكين لدين الله في الأرض، فإذا خرجت عن هذا الإطار فقدت شرعيتها.

سيادة منطق الاستسلام والاستكانة، أو قل اللامبالاة بما يجري على صعيد الحكم والسياسة. وهذا المنطق مناقض للخطاب القرآني العام حول دور المؤمن في الحياة العامة، من ذلك على سبيل المثال: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾ سورة هود الآية 113.

[1] ينظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ، 2005م، 224/1.

[2] محمد علي التسخيري، نظرة في العلاقات الدولية على ضوء القرآن، المؤتمر الثاني للفكر الإسلامي طهران ص 279-282، نقلا عن جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مطبعة المدينة، د م، 1407هـ، ص266.

[3] ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، المرجع السابق، 126.

البند الثالث: الولاية العامة ثابتة الغاية متحركة الشكل والمضمون

رغم أن للولاية مقاصد وغايات عليا ثابتة، إلا أن الوسائل التي تتخذها في سبيل تحقيقها مفتوحة وغير محددة ولا ثابتة، بل هي مرنة وقابلة للتغيير والتطوير بحسب الحاجة ومتطلبات الوقت والظروف. ويظهر ذلك في الأشكال والمظاهر التي اتخذتها الولاية العامة من زمن إلى آخر استجابة لمعطيات كل عصر، بغض النظر عن مدى استقامتها وانسجامها مع تعاليم الوحي.

كما أن مضمون الولاية العامة ليس ثابتا، لأن المقصد منها هو الرعاية والقيام على أسباب الحياة العامة، وبالتالي القيام على الضرورات وتلبية الحاجات... وهي أمور متطورة تختلف بحسب اختلاف المطالب الحضارية لكل أمة ولكل جيل...

فالولايات العامة من حيث الشكل والمضمون متطورة بحسب ما تراد له من الضرورات والحاجات التي تقوم بأدائها. وإن من هذه الضرورات والحاجات ما يظهر بتطور المجتمع فينشأ بظهوره واجب القيام به، وكل ذلك في سبيل تحقيق الغايات العليا وما نيط بالولاية العامة من أهداف.

إن للولاية العامة في الإسلام خصائص تتميز بها عن غيرها من ضروب السلطة العامة، وتظهر هذه الخصائص على ثلاثة مستويات رئيسية؛ على مستوى الفكر، وعلى مستوى النظم، ثم على مستوى الحركة. وكل من هذه المستويات يكمل بعضه بعضا، ليجعل من الولاية العامة رسالة يشترك في الاضطلاع بمهامها كل من الحاكم والمحكوم.

المبحث الثاني
وظائف الولاية العامة

وظيفة الدولة من المفاهيم التي يعتريها الغموض والتعقيد، حيث يدور الخلاف حول حقيقة وظيفة الدولة؛ هل هي الغرض الذي وجدت الدولة من أجل تحقيقه؟ أم هي الصلاحية للقيام بتحقيق ذلك الغرض؟[1]

يرى بعض الباحثين أن الوظيفة هي الغاية التي من أجلها وجد النظام، وتكون بالتالي هي أهداف النظام السياسي، وتتجلى هذه الأهداف في حماية المجتمع وتمكينه من البقاء والنمو. وينبغي حسب أصحاب هذا الاتجاه التفريق بين مفهوم الوظيفة، ومفهوم الأداة والوسيلة التي تتحقق من خلالها تلك الوظيفة. فالتشريع والتنفيذ والقضاء هي مجرد أدوات لتحقيق وظيفة أعم وأشمل، هي وظيفة الدولة[2]، التي يمكن أن تتلخص عند بعضهم في حماية نظام قيمي معين وتحقيقه في الواقع العملي[3].

ويرى اتجاه آخر أن وظائف الدولة هي ما يؤديه النظام فعلا من تعبيرات واقعية عن وجوده وتحقيقه لأهدافه، متمثلة في الوظائف الثلاث المعروفة: التشريعية والتنفيذية والقضائية. ذلك أن

---

[1] ينظر إلى وظائف الدولة حديثا من زاويتين: زاوية الوظائف السياسية، وتقسم إلى وظائف أساسية، تتعلق بحفظ سلامة الدولة وأمنها الخارجي والداخلي، وإقامة العدل بين الناس، ووظائف ثانوية تتصل بالشؤون الاقتصادية والاجتماعية. والأولى تمثل الحد الأدنى لما ينبغي على الدولة تجاه مواطنيها. وتختلف الآراء حول الثانية لتأخذ ثلاثة اتجاهات: الفردي والاشتراكي والاجتماعي. أما الزاوية الثانية فتتعلق بالوظائف القانونية التي تنقسم إلى تشريعية وتنفيذية وقضائية. ينظر: عبد الغني بسيوني، النظم السياسية: أسس التنظيم السياسي، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1991م، ص 125-126.

[2] ينظر: حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، محاضرات ألقيت في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، 1974م، ص 200-215، وهو يقسم وظائف الدولة إلى أربع: الوظيفة العقيدية، والوظيفة التطويرية، والوظيفة التوزيعية، والوظيفة الجزائية.

[3] حامد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، المرجع السابق، ص98، وهو يعرف الوظيفة بأنها: ".. ذلك القدر المعين أو المحدد من العمل أو النشاط الذي تقوم به الدولة والذي يتسم بالخصائص التالية: التحديد والإلزام، توافر المقدرة للقيام به، الكلية والشمول، الأساسية والجوهرية حيث يدور حول المقاصد، التتابع والاستمرارية بهدف تحقيق غاية معينة نهائية". المرجع نفسه، ص163 بتصرف.

اعتبار أوجه نشاط السلطة العامة، وظائف للدولة أو للحكومة، أو واجبات للدولة، خلط بين الأداة والوسيلة من جهة، وبين الهدف أو مجال النشاط من جهة أخرى[1].

اعتمد الاتجاه الأول المعيار الموضوعي، حيث يخضع تحديد هذه الوظائف لتباين شديد حسب الاتجاهات المختلفة والفلسفة التي تعتمدها هذه الدولة أو تلك. بينما رجح الاتجاه الثاني المعيار الشكلي في تصنيف الوظائف، وقد حصل الاتفاق على الوظائف الشكلية بين كل الأنظمة على اختلافها[2]، بينما لم يتحقق مثل هذا الاتفاق على الموضوع، حتى بين منظري النظام الواحد فضلا عن أصحاب المذاهب المتضادة. والغالب أن هذه الوظائف لا يمكن تحديديها بشكل تام ونهائي، إذ تتميز بأنها كلية ومتطورة بحسب تطور المجتمعات الإنسانية. نعم قد تكون ثمة وظائف مسلمة في جميع المذاهب، كالوظيفة النظامية (الأمنية والجزائية والقضائية)، بينما يقع الاختلاف في غيرها ومنها ما يتعرض للإنكار، وذلك حسب اختلاف الأهداف التي وجدت الدولة من أجل تحقيقها. وهذا المعنى الأخير هو ما يميز نظاما عن آخر في بنيته الاجتماعية والدينية والأخلاقية.. ويؤثر على بنيته السياسية.

سنعرض وظائف الولاية العامة بوصفها وظائف للدولة في الإسلام من زاويتي النظر: الشكلية والموضوعية، فيشتمل هذا المبحث على مطلبين: تصنيف وظيفة الولاية العامة حسب طبيعتها، واختصاص الولاية العامة ومجال نشاطها.

المطلب الأول: تصنيف وظيفة الولاية العامة حسب طبيعتها

إلى أي مدى يُعتمَد التصنيف الثلاثي لوظائف الدولة وسلطاتها في المعايير الشرعية الإسلامية؟ بعبارة أخرى هل تتوفر الدولة في الشريعة الإسلامية على الوظائف الثلاث المعروفة؛ التشريعية والتنفيذية و القضائية؟

---

[1] فوزي محمد طايل، أهداف ومجالات السلطة في الدولة الإسلامية دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، دت، ص8.

[2] ذلك لأنه تقسيم فني شكلي، تشترك فيه كل الأنظمة مهما اختلفت اتجاهاتها السياسية والاجتماعية. ينظر سليمان الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي دراسة مقارنة، ط5، جامعة عين شمس، 1986، ص 41.

يمكن أن يكون الرد بالإيجاب إذا اعتبرنا من ضمن الولايات: الوظيفة الاجتهادية والشورية، التي تقابل الوظيفة التشريعية. ولعل من أظهر ما يؤيد هذا المسلك، أن من بين الأهداف التي ابتغاها الفقهاء من تصنيف تصرفات النبي ﷺ؛ إلى تصرفات بالفتوى، وأخرى بالإمامة وثالثة بالقضاء، بالإضافة إلى تمييز السنة التشريعية عن غيرها، هو حصر مجال الولاية العامة. فجعلوا تصرفاته ﷺ بالإمامة حقا للإمام ومن قام مقامه في ولايته. كما جعلوا تصرفاته بالقضاء مفتقرة إلى أن يصدر بها الحكم من القاضي بعد النظر في وقائع القضية المشابهة. ويبقى القسم الثالث من تصرفاته المتعلق بالتبليغ والفتوى، وهو ما يمكن أن نطلق عليه (التشريع)، متاحا للمجتهدين الذين يخلفون النبي ﷺ في تبليغه للناس والإفتاء في الأحكام الشرعية، ومن ثم يكون لكل أحد أن يأخذ به من غير حاجة إلى حكم قاض، أو إذن إمام، على أن القسمين الأولين مندرجان من حيث مصدرية الحكم الشرعي فيهما تحت هذا القسم.

لقد صنفت الولايات في الفقه الإسلامي إلى صنفين: الولاية المصلحية العامة التي هي الإمارة، وتقابلها في عصرنا: السلطة التنفيذية، أي: الحكومة والإدارة، ولها تفريعات واختصاصات متنوعة..

وولاية القضاء التي هي للفصل في المنازعات الخاصة بين أفراد أو جهات معينة في وقائع وقضايا محددة، ويمكن أن تتفرع أيضا إلى فروع واختصاصات كثيرة.

وأصل هذا التقسيم الثنائي يرجع إلى القرآن الكريم، في آية الولايات من سورة النساء عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...﴾[1]. فالأمانات تتعلق بالولايات ذات الصبغة السياسية والإدارية التي تتولى إدارة المصالح العامة المختلفة، أما الحكم بين الناس فهو مهمة القضاء..

وإذا كانت الولاية سلطة تتضمن القدرة على إلزام الغير باجتهاد صاحب الولاية، فإن مضمونها يتكون من شقين: شق يتعلق بالنظر والاجتهاد، وهو تحديد الحكم الشرعي الذي ينبغي تنفيذه، أو وجه المصلحة التي ينبغي السعي إلى تحقيقها، وشق يتعلق بعنصر الإلزام الذي يجعل من هذا الحكم الشرعي المتوصل إليه وتلك المصلحة واجبة التطبيق دون غيرها من الأوجه المتاحة. وهذا الشق الأخير هو في الحقيقة ما يميز الولاية العامة عن غيرها، وإلا فالاجتهاد على إطلاقه متاح لكل أحد تأهل له، مع الولاية أو من دونها.

---

[1] سورة النساء، الآية 58.

وقد حملت التغيرات الحديثة والمعطيات المعاصرة على قبول فكرة انفصال الاجتهاد في الحكم الشرعي عن الولاية[1]، فأمكن بالتالي إقرار وجود مؤسسات اجتهادية تقوم بهذا الدور، لتمد الولاية المصلحية والولاية القضائية بالأحكام الشرعية المتعلقة بنشاطها، وتقوم بدور السلطة التشريعية داخل الدولة. فيكون لهذا المطلب ثلاثة فروع:

الفرع الأول: ولاية القضاء (السلطة القضائية)

تولى الرسول ﷺ السلطة القضائية بمقتضى بندين من بنود الوثيقة التي وضعت لتأسيس دولة المدينة[2]، حيث جاء في البند 23: **"وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد"**[3].

وجاء في البند 42: **"وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ﷺ، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره"**[4].

ثم تولاها خلفاؤه الراشدون من بعده، ولم تنفصل ولاية القضاء عن الولاية العامة عضويا في عهدهم، حيث كان يناط بالوالي ممارسة وظيفة القضاء إلى جانب مهامه الإدارية. إذ لم تظهر الحاجة إلى فصل وظيفة القضاء عن الوظائف السياسية والإدارية.. لبساطة الحياة ومحدودية المشكلات التي تقتضي المعالجة. وعلى الرغم من كون ولاية القضاء ولاية عامة، فإنها ذات طابع جزئي من حيث نظرها في الوقائع الجزئية الخاصة بأفراد معينين أو جماعة معينة لا تعدو أن تكون جهة خاصة. لهذا اعتبر الفقهاء ولاية القضاء ولاية عامة ذات طبيعة مختلفة عن الولايات المصلحية.

---

[1] تجدر الملاحظة أن هذه المسألة ليست جديدة، فإن العلماء أوجبوا على ولي الأمر غير العالم بالحكم الشرعي أن يرجع إلى العلماء فيما استشكل عليه من الأحكام، وذلك منذ القرون الأولى في التاريخ الإسلامي.

[2] جعفر عبد السلام، حقوق الإنسان في الإسلام، ص153.

[3] محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط5، دار النفائس، بيروت، 1405هـ، 1985م، ص61.

[4] المرجع نفسه، ص62

وخصوصية ولاية القضاء تكمن في أنها ولاية عامة من وجه؛ حيث إنها تخدم المصلحة العامة في فك النزاع بين المتنازعين، وإرجاع الحقوق إلى أهلها وفق شريعة الله تعالى بالشكل الذي يكفل النظام والعدالة والسلم الاجتماعي، وهذا معنى عام.

وهي خاصة من جانبين: جانب يتمثل في أن القاضي، قد يختص نظره بنوع خاص من الخصومات، أو بمنطقة معينة لا يتجاوزها. ويتمثل الجانب الثاني في أن الأحكام التي يصدرها القاضي هي أحكام جزئية خاصة بواقعة معينة، وبأشخاص بعينهم. ولذلك اعتبرها العلماء قضايا جزئية، إذ تعتمد على البينة وما شابهها، والبينة تشهد بما رأته أو شافهته، وهو أمر جزئي[1].

وقد حرر القرافي حقيقة القضاء والحكم بقوله: ".. وتحقق الحكم بالتصدي لفصل الخصومات دون السياسة العامة، لاسيما الحاكم الذي لا قدرة له على التنفيذ ... بل ينشئ في نفسه الإلزام على ذلك الملك العظيم، ولا يخطر له السعي في تنفيذه، لتعذر ذلك عليه. بل الحاكم من حيث هو حاكم، ليس له إلا الإنشاء، أما قوة التنفيذ فأمر زائد على كونه حاكما، فقد يفوض إليه التنفيذ، وقد لا يندرج في ولايته، فصارت السلطنة العامة التي هي حقيقة الإمامة مباينة للحكم من حيث هو حكم"[2].

ورغم معارضة ابن فرحون للقرافي في هذه المسألة بفتاوى فقهاء المذهب المالكي وأقوالهم، من أن القاضي يمكن له القيام بأمور أخرى غير الحكم[3]؛ إلا أن التحقيق هو ما ذهب إليه القرافي، لأنه يبحث في حقيقة الحكم والقضاء، لا في ما أضيف إلى ولايته بالنص عليه عند التولية أو بالعرف[4]. فلا يخفى أن القرافي لا ينكر إمكانية دخول أعمال أخرى في اختصاصه، ولا يمكن لمثله أن يغفل عن ذلك، إذ نجده يؤكد بقوله: "الحاكم من حيث هو حاكم... قد يفوض إليه التنفيذ،

---

[1] برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم بن محمد بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1406هـ، 1986م، 103/1.

[2] القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تعليق عبد الفتاح أبي غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط2 بيروت، 1416هـ، 1995م، ص105.

[3] ذكر منها: إقامة الحدود، والنظر في الجراحات، وأن القاضي يباشر كل الأمور إلا أمورا خاصة ذكر ابن سهيل بعضها، واستوفاها ابن الأمين القرطبي في تأليفه حيث قال: وللقاضي النظر في جميع الأشياء إلا في قبض الخراج، واختلف في قبض أموال الصدقات وصرفها في مستحقيها إذا لم يحضر الناظر في ذلك. ينظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام، المرجع السابق، 17/1-18.

[4] يدل على ذلك قول ابن فرحون: "وسيأتي في أول القسم الثالث ما يدل على أن له النظر في كثير من السياسات الشرعية. واعلم أن الذي ينبغي أن يعول عليه في ذلك العرف." ينظر: تبصرة الحكام، المرجع السابق، 17/1-19.

وقد لا يندرج في ولايته". وفي ذلك دلالة واضحة على أن قصد القرافي غير ما فهم ابن فرحون من كلامه. ولأن الولايات يرجع فيها إلى الألفاظ وما جرى به العرف في زمن معين ومكان معين، فإن ولاية القضاء قد أُلحقت بها مهام واختصاصات أخرى تابعة يتولاها القاضي تشترك عموما في خصيصة معينة وهي أنها مسائل جزئية...

إن ولاية القضاء تشترك مع غيرها من الولايات في أنها تتضمن الاجتهاد، فالقاضي يجتهد في معرفة الحكم الشرعي من جهة، وفي تطبيقه على الواقعة التي ينظر فيها من جهة أخرى. وهما نوعان من الاجتهاد يختلفان من حيث طبيعتهما ومن حيث الأدلة المعتمدة فيهما. وطبيعة الشطر الثاني من الاجتهاد عند القاضي تختلف عن طبيعته عند الوالي، يظهر ذلك جليا فيما بينه الماوردي من الفرق بين تصرفات والي الجرائم وتصرفات القاضي مع أهل التهم، حيث خلص إلى أنه يجوز من التصرفات للولاة ما لا يجوز للقضاة، معللا ذلك بقوله: "فهذه أوجه يقع بها الفرق في الجرائم بين نظر الأمراء والقضاة في حال الاستبراء وقبل ثبوت الحد، لاختصاص الأمير بالسياسة، واختصاص القضاة بالأحكام"[1].

وربما اختلف النظام القضائي من دولة إلى أخرى ومن زمن إلى آخر خلال التاريخ الإسلامي... حيث نجد أن القضاء قد أصبح في القرون الأخيرة يتناول أمورا ليست من الفصل في القضايا، ولكنها مسائل جزئية في طبيعتها، كالولاية على الأوقاف والأيتام... إلى غير ذلك. وقد يضاف إلى نظر القاضي سلطة النظر في الحدود وإقامتها والتعازير، وهو توسيع وتطوير لسلطة القاضي وليس ذلك بالأصالة[2]. فما زاد على ذلك فليس من القضاء، ويحتاج إلى معالجة تنفيذية مصلحية، مما قد يدخل في اختصاص القاضي في زمن ويخرج عنه في زمن آخر...[3]

---

[1] الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص363.

[2] وقد توسع مجال القضاء في الأندلس كما يذكر ابن فرحون عن المالكية. فلا يسلم ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن السياسة ليست بالصفة الجديدة التي يمكن أن تضاف عن طريق التفويض إلى اختصاصات القاضي، وإنما هي حرية تقدير واتخاذ القرار بعيدا عن العوائق الشكلية. فهو كلام غير دقيق لأن القاضي رغم ما في يده من مساحة للاجتهاد، مقيد بأحكام الشريعة، التي تقيد بدورها الإجراءات القضائية وتنظمها بما يخدم العدالة، وسلطته تقديرية اجتهادية من حيث تطبيق الحكم الشرعي على الواقعة فحسب. ينظر في الرأي المذكور: محيي الدين قاسم، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص95.

[3] ينظر في رجوع الولايات إلى العرف: ابن القيم الجوزي، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، ص13، عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، دار الأنصار، القاهرة، 1397هـ، ص218.

الفرع الثاني: الولايات المصلحية

تتضمن الولاية المصلحية، وهي الإمارة أو السلطة التنفيذية، الاجتهاد في معرفة الحكم الشرعي من حيث مدى مشروعية الإقدام على التصرف أو الإحجام عنه، ومدى وجوب ذلك. كما تتضمن زيادة على اجتهاد الحكم الشرعي، اجتهاد التدبير الذي يبحث في تحديد الغاية، ووجه المصلحة، واختيار الوسائل لتنفيذها، ووقت التنفيذ.. ولصاحبها الحق في الإقدام على العمل أو الامتناع عنه إذا رأى المصلحة في هذا أو ذاك... هذا إضافة إلى ما تختص به هذه الولاية من القدرة على التنفيذ قهرا..[1]

فالولاية المصلحية تتضمن ثلاثة محاور أساسية في اختصاصها: تنفيذ أحكام الشريعة، النظر في المصالح، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا الأخير يمثل دورا رقابيا تقوم به الولاية العامة للمحافظة على استقامة الأحوال العامة للمجتمع.

البند الأول: تنفيذ أحكام الشريعة

لم تكن مسألة تنفيذ أحكام الشريعة مطروحة عند الفقهاء ضمن مهام الإمام، إذ لا نجد لهذا الموضوع أي ذكر عند الماوردي ولا غيره ممن اعتنوا بتعداد واجباته[2]، واكتفوا بذكر الأعمال الموكولة إليه، حيث ينفذ الإمام أحكام الشرع من خلال ممارسة مهامه، ومن خلال ما يجب عليه من مشارفة الأمور وتصفح الأحوال بنفسه، بالرقابة على من فوض إليهم الأعمال ووكلهم على الأموال. إلا أنه وبسبب انحراف أنظمة الحكم في بلاد الإسلام اليوم عن الالتزام بأحكام الشريعة في سن القوانين واللوائح التي تحكم شؤون الدولة، رأى كثير من العلماء والباحثين ضرورة التنصيص على تنفيذ أحكام الشريعة من أجل إعادة الاعتبار لها في بلادنا، ولأن سلطان الدولة توسع بشكل كبير؛ حيث أصبح يغطي كل مجالات الحياة، العامة منها والخاصة. من أجل ذلك، غدا من أهم واجبات الإمام الذي هو على رأس الولاية العامة، الإشراف على إقرار سائر الأحكام الشرعية التي قامت عليها أدلة صريحة من الكتاب والسنة، أو تناولها إجماع المسلمين، فلا يجوز أن

---

[1] بينما في ولاية القضاء، نجد أن القاضي لا ينظر في القضية حتى تعرض عليه.. إذ لا بد للحكم من تحريك الدعوى، وليس له الامتناع عن الحكم إذا طلب منه الخصوم الفصل في القضية.

[2] تجدر الإشارة إلى أن المقصود بعبارة: (تنفيذ الأحكام) التي وردت في هذه المصادر هو تنفيذ الأحكام القضائية الصادرة عن القضاة لا المعنى المتداول اليوم لهذه العبارة.

يجتهد فيها، ولا أن يطرحها للنقاش في مجالس الرأي والشورى..[1]، وإنما عليه أن يقوم ببيان هذه الأحكام.

إن مقصد الشريعة في التشريع هو أن يكون هذا التشريع نافذا في الأمة محترما، لأنه لا يمكن أن تحصل المنفعة المرجوة منه إلا بنفوذه واحترامه، كما قال عمر ﷺ: "فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له"[2]. ذلك أن خضوع الأمة للشريعة غرض عظيم يترتب عن إيمانها بعقيدة هذا الدين واستجابتها لربها وسعيها إلى الفوز في الدنيا والآخرة. وفي سبيل تحقيق ذلك المقصد جعلت الولايات المختلفة لتنفيذ الأحكام بالرغبة والرهبة والموعظة والقوة[3]. إن "..العمل السياسي في أيدي قادة الأمة الإسلامية، ليس إلا سلاحا لخدمة الإسلام وإقامة المجتمع الإسلامي فوق أرفع ذرى الأرض، فإن هم عجزوا أن يتخذوا من السياسة والحكم سلاحا لذلك، فقد تحول كل منهما في أيديهم إلى باطل من السعي وعبث من الجهد والعمل"[4].

أما من حيث اختصاص الولاية العامة بتنفيذ الأحكام الشرعية، فيرى بعض الباحثين أن ثلثي أحكام الفقه الإسلامي يناط تنفيذه بها، لأن جل أحكام الشريعة الإسلامية يتعلق بإصلاح الوضع الاجتماعي ورعايته، وأن قليلا منها يتعلق بالوضع السلوكي أو الشخصي للأفراد، مما يدل على أهمية الحكم ونظامه في الشريعة، وأنه ليس مجرد جزء من الموضوعات التي عالجها الإسلام ووضع لها الأحكام، بل هو إلى جانب ذلك أساس هام لجل شرائعه وأحكامه وأهم سبيل لتنفيذها[5].

إلا أنه لا يمكن التسليم بأن كل ما كان ذا بعد اجتماعي من الأحكام الشرعية، لابد في تنفيذه من الحكام وولاة الأمور. وذلك لعدد من الأسباب:

منها: أن الأصل في التكليف الشرعي أن يكون فرديا، على الرغم من أن له غايات اجتماعية، وأغلب الأحكام الشرعية موجه إلى الأمة بجميع أفرادها حكاما ومحكومين.

---

[1] ينظر: البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام، رسم لمنهاج وحل لمشكلات، ط8، مكتبة رحاب، الجزائر، 1987م، ص59.

[2] ابن القيم الجوزي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، بيروت، دت، 89/1.

[3] ينظر:محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص378.

[4] البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام، المرجع السابق، ص35.

[5]ينظر: المرجع نفسه، ص 39-41. حيث يعتمد التقسيم الثلاثي، فيفصل الأحكام التي ترجع إلى القضاء عن الأحكام التي توكل إلى الولاية المصلحية (الإمامة). وانظر له أيضا: منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، ط3 (إعادة)، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1421هـ، 2000م، ص 24-29.

ومنها: أن من الأحكام الشرعية ما هو موجه إلى الأمة بمجموعها وهي الفروض الكفائية، بعضها يختص بالحكام والأمراء دون غيرهم، وبعضها الآخر لا يشترط فيه تنفيذ الحكام ولا إمرة الأمراء، وهم كغيرهم في الإقدام عليه؛ فلا يحجر على الولاية العامة في القيام بهذه الواجبات إن أقدمت عليه، إلا أنه لم يقل أحد من العلماء إنها متوقفة على الأئمة ولا على القضاة.

لذلك، تنقسم الأحكام الشرعية إلى قسمين: ما ارتبط بالولاة والأئمة، حيث يكون منهم بدؤه ومنشؤه، ويمتثله ويتممه عامة المسلمين. والثاني: ما يستقل به المكلفون ولا يتوقف على ولاية ولا إمرة[1].

أولا: الأحكام التي يتوقف تنفيذها على الحكام وولاة الأمور

حصر القرافي أسباب رجوع الأحكام الشرعية إلى الولاية العامة في ثلاثة:

السبب الأول: أن يكون الحكم الشرعي مبنيا على مقدمات وأسباب واقعية لابد من تحريرها والاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فيها. وهو ما يتضح من قوله: "...كون ذلك الحكم يحتاج إلى نظر وتحرير، وبذل جهد من عالم بصير، حكمٍ عدلٍ، في تحقيق سببه ومقدار مسببه"[2]. ومن أمثلته: الطلاق بالإعسار فإن الحكم به يفتقر إلى تحقيق الإعسار ومدى استحقاق النفقة على ذلك الزوج، حتى يقدح في استمرار عصمته الإعسار... ومنها: التعزير، فإنه يفتقر إلى تحرير مقدار الجناية وحال الجاني والمجني عليه حتى تقع العقوبة مناسبة للجريمة....

السبب الثاني: أن يكون الحكم مما تختلف عليه النفوس، أو يحتاج فيه إلى رأي واحد، أو لا يصلح تنفيذه إلا ممن يسلم له الناس بالسلطة ويذعنون له فيما يفعل. فيكون "تفويضه لجميع الناس يفضي إلى الفتن والشحناء، والقتل والقتال، وفساد النفس والمال"[3]، ومن أمثلة ذلك: "الحدود؛ فإنها منضبطة في أنفسها، لا تفتقر إلى تحرير مقاديرها، غير أنها لو فوضت لجميع الناس، فبادر العامة لجلد الزناة، وقطع العداة بالسرقة وغيرها، اشتدت الحميات، وثارت الأنفات، وغضب ذوو المروءات، فانتشرت الفتن وعظمت الإحن، فحسم الشرع هذه المادة وفوض هذه

---

[1] ينظر على سبيل المثال: الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص 15-16. أحمد بن عبد الله الصنعاني، الغصون المياسة اليانعة بأدلة أحكام السياسة، تحقيق: أيمن عبد الجابر البحيري، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1421هـ، 2001م، ص225.

[2] القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص151.

[3] المرجع نفسه، ص152.

الأمور لولاة الأمور، فأذعن الناس لهم، وأجابوا طوعا وكرها، واندفعت تلك المفاسد العظيمة"[1].

ومنها أيضا: التصرف في الأموال العامة جمعا وتفريقا، فإن النفوس منجبلة على حب المال والتنافس فيه فحسم الشرع مادة الخلاف بتفويضه إلى ولاة الأمور.

والسبب الثالث: أن يكون الحكم الشرعي ظنيا يحتمل الخلاف فيه بين الفقهاء، مع كونه متعلقا بحقين متعارضين: حق الله تعالى، وحق الإنسان، فيرجع تحريره إلى الحكام لأجل تعيين حق الله فيه. قال القرافي في بيان هذا السبب: "... قوة الخلاف مع تعارض حقوق الله تعالى وحقوق الخلق، فوجب افتقار ذلك للحاكم، لأنه نائب الله تعالى في أرضه خلافة عن نبيه، فإذا أنشأ حكما مما يقبله ذلك المحل تعين فيه ووجب الإذعان إليه"[2]. ثم أورد القرافي عددا من الأمثلة، كلها في العتق، اعتبر فيها عتق العبد حقا لله تعالى، إذا تعارض مع حقوق الأفراد، مع كون المسألة خلافية، فاستدعى الأمر أن يفصل فيها القاضي.

ويعد القيام على هذه الأحكام جزءا من وظيفة الولاية العامة في حفظ الدين "إذ الأصل في حفظ الدين؛ حفظ قانون السياسة وبث العدل والتناصف الذي تحقن به الدماء ويتمكن من إقامة قوانين الشرع وهذه وظيفة أولي الأمر"[3].

فإن خلت الأحكام الشرعية عن أحد هذه الأسباب، تبع الحكم سببه الشرعي، سواء حكم به القاضي أو أمر به الإمام أم لا. ثم قد يختلف نظر الفقهاء في مدى افتقار هذه الأحكام لنظر الإمام أو حكم القاضي، فيتحصل بذلك ثلاثة أقسام من الأحكام الشرعية بهذا الاعتبار، "منها ما يتبع سببه بالإجماع ولا يفتقر لحكم، لقوة بعده عن اشتماله على أحد تلك الأسباب الثلاثة الموجبة للافتقار، ومنها ما يفتقر للحاكم إجماعا، للجزم باشتماله على أحد الأسباب الثلاثة أو اثنين منها، ومنها ما اختلف فيه هل هو من القسم الأول أو من القسم الثاني لما فيه من

---

[1] القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص 152-153.

[2] المرجع نفسه، ص157.

[3] مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري (ت606)، جامع الأصول، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الفلاح، مكتبة دار البيان، 1392هـ، 1972م، 11/320-321. وينظر أيضا: أحمد الونشريسي 914هـ، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، نشر وزارة الأوقاف المغربية، الرباط، 1401هـ 1981م، 7/10.

وجوه الإخالة باشتماله على أحد الأسباب أو عدم اشتماله، فلحصول التردد في الاشتمال حصل التردد في الافتقار.."[1]

كما يدخل في تنفيذ الأحكام الشرعية، تنفيذ أحكام القضاء، لأن الإمامة تتضمن تنفيذ ما يصدره القضاء من أحكام أيضا، وعليها مسؤولية السهر على ذلك. وهو ما نص عليه الماوردي في واجبات الإمام وجعله في المرتبة الثانية بعد واجب حفظ الدين، فقال: "تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم"[2]. فذكر تنفيذ الأحكام من غير ذكر إنشائها، تنبيها على أن إصدار الحكم من غير تنفيذ لا قيمة له، وتأكيدا على أن قيام الإمام بتولية القضاة لا يعفيه من مسؤولية تنفيذ الأحكام التي يصدرونها.

على أن مسؤولية إقامة أحكام الإسلام هي مسؤولية الأمة الإسلامية في الأصل، والإمام إنما يتولى هذه المسؤولية نيابة عنها بعقد الإمامة. وهو عقد لا يرفع المسؤولية عنها في مراقبة مدى تنفيذه لمقتضيات العقد، ومحاسبته في ذلك وعزله إن لزم الأمر[3]، بالإضافة إلى التزامها بإعانته عليه. وهذا في الغالب عنصر منسي في تحديد العلاقة بين الأمة وبين الإمام، رغم أنه من أول ما قرر في خطب الخلفاء الراشدين؛ "يا أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن ضعفت فقوموني وإن أحسنت فأعينوني"[4].

ثانيا: الأحكام التي لا يتوقف تنفيذها على ولاة الأمور

وهي عامة أحكام الشريعة الأخرى التي لم يتحقق فيها سبب من الأسباب المذكورة، فلا يشترط في تنفيذها قيام ولاة الأمر بها ولا إشرافهم على ذلك. إلا أنه قد يحدث الاشتباه في فروض الكفاية، لكونها واجبة على الأمة بمجموعها، فيظن أنها قاصرة على ولاة الأمور لكونهم ينوبون عنها في كثير من الأحكام. والحقيقة أن معظمها غير مختص بالولاية العامة، هذا ما يبينه الإمام الجويني بقوله: "ومما يجب الإحاطة به أن معظم فروض الكفاية مما لا يتخصص بإقامتها الأئمة،

---

[1] القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص 158-159.

[2] الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص51.

[3] ينظر: أبوالمعاطي أبو الفتوح، حتمية الحل الإسلامي، تأملات في النظام السياسي، ط2، الأندلس للإعلام، القاهرة، 1407هـ 1987م، ص92.

[4] من خطبة أبي بكر رضي الله عنه عند توليته. ينظر: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ، 336/11.

بل يجب على كافة أهل الإمكان ألا يغفلوه ولا يغفلوا عنه... فإنها متوزعة على العباد في البلاد، ولا اختصاص لها بالإمام"[1].

إلا أن فروض الكفاية هي من الواجبات المفتوحة؛ فقد يكون للإمام فيها دور تنظيمي إن احتاج الأمر إلى تنظيم، ويمكن أن يتدخل في تنفيذها إذا ظهرت المصلحة في ذلك، أو اقتضته الحاجة[2]. أو وجد أن الناس قد قصروا في أدائها، فيجب عليه حثهم على القيام بها، أو حملهم على ذلك إن اقتضى الأمر[3]. ومنها ما لا تتم مصلحته إلا بمباشرته كالجهاد، فإنه موكول إلى الإمام لا يجوز له التخلي عنه، "... فيصير أمر الجهاد في حقه بمثابة فرائض الأعيان. والسبب فيه أنه تطوق أمور المسلمين وصار مع اتحاد شخصه كأنه المسلمون بأجمعهم، فمن حيث انتاط جر الجنود وعقد الألوية والبنود بالإمام، وهو نائب على كافة أهل الإسلام، صار قيامه بها على أقصى الإمكان به كصلاته المفروضة التي يقيمها"[4]. قال الشوكاني عند ذكر ما يطاع فيه أولو الأمر: ".. ولا يبعد أيضا أن تكون الطاعة لهم في الأمور الشرعية في مثل الواجبات المخيرة، وواجبات الكفاية، أو ألزموا بعض الأشخاص بالدخول في واجبات الكفاية لزم ذلك، فهذا أمر شرعي وجبت فيه الطاعة.."[5].

البند الثاني: النظر في المصالح العامة

المقصود بالنظر في المصالح العامة هو الاجتهاد الذي يقوم به أولو الأمر في تعيين وجه التصرف[6]، ثم القيام بتنفيذ ذلك الاجتهاد عبر عملية اتخاذ القرار. ذلك أن "العملية السياسية والحياة السياسية تدور وتتركز حول عملية اتخاذ القرار السياسي، وذلك لا يمكن إلا أن ينبع من السلطة السياسية في المجتمع"[7]. فهذا هو الأصل الذي قام عليه تشريع الولاية العامة بأسرها، وهو المهمة التي اختصت بها الولاية العامة دون غيرها بموجب قوله تعالى: (وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ

---

[1] الجويني، الغياثي، المرجع السابق، 210.

[2] ينظر: القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص144.

[3] ينظر: الجويني، الغياثي، المرجع السابق،211.

[4] المرجع نفسه، 210.

[5] محمد بن علي الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، تحقيق: عبد الرحمن عبد الخالق، دار القلم، الكويت، ط3، 1403هـ، 1983م، ص35.

[6] وهو ما يسمى عند الشيعة المعاصرين: تشخيص المصلحة.

[7] ينظر: حامد ربيع، نظرية التحليل السياسي، ص15

الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا)[1]، وهو موضوع الطاعة التي أمر بها المسلمون تجاه أولي الأمر في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)[2].

إن تدبير المصالح العامة هو أظهر المجالات التي وكلت لأولي الأمر وجعلت من اختصاصهم، حيث أمر المسلمون بطاعتهم في ذلك من أجل انتظام الأمور العامة واستقرار شؤون الدولة. قال الشوكاني: ".. ومن جملة ما تجب فيه طاعة أولي الأمر تدبير الحروب التي تدهم الناس، والانتفاع بآرائهم فيها وفي غيرها من تدبير المعاش، وجلب المصالح ودفع المفاسد الدنيوية، ولا يبعد أن تكون هذه الطاعة في هذه الأمور التي ليست من الشريعة هي المرادة بالأمر بطاعتهم، لأنه لو كان المراد طاعتهم في الأمور التي شرعها الله ورسوله لكان ذلك داخلا تحت طاعة الله وطاعة الرسول ﷺ"[3].

وتعد الإمامة مظهرا من مظاهر الولاية العامة، كما تمثل أعلى سلطة فيها، ولذلك جمع الفقهاء للإمام كل ما يتعلق بولاية الأمر من أعمال تتعلق بتدبير المصالح ودفع المفاسد، حيث يظهر ذلك في قول القرافي: "... الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد، إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس"[4]. ولذلك كانت وظيفة الإمامة بما تتحمله من وظيفة التدبير تتضمن التنفيذ ضرورةً، ولا يمكن أن ينفصل التنفيذ عن حقيقتها، وإذا حدث ذلك، فقدت معناها وزالت عن الوجود. "فصارت السلطنة العامة التي هي حقيقة الإمامة مباينة للحكم من حيث هو حكم

---

[1] سورة النساء، الآية 83

[2] سورة النساء، الآية 59.

[3] الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، المرجع السابق، ص35. وهو يلحق بالأمور الدنيوية الفروض الكفائية والتخييرية، حيث تلزم عينا على من عينه ولي الأمر بموجب حق الطاعة لا بموجب الشرع رأسا، لأن الشرع لم يلزم به تعيينا.

[4] القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص105.

(يقصد القضاء)، أما إمام لم تفوض إليه السياسة العامة فغير معقول، إلا على سبيل إطلاق الإمامة مجازا، والكلام إنما هو في الحقائق"[1].

وقد كانت الولاية العامة التي مارسها النبي ﷺ مبنية على أسس تنظيمية منسجمة مع أوضاع الناس الاجتماعية في وقته، ثم أخذت هذه الأسس في التغير والتطور والتعقيد وأخذ أشكال الرسمية والمؤسسية كلما ازدادت حياة الناس سيرا نحو التعقيد الاجتماعي والحضاري.. فكان تطور المجتمع واتساع رقعة الدولة بعد عهد النبي ﷺ وعهد أبي بكر سببا رئيسيا في تطور الأنظمة الإدارية وظهور تنظيمات وأشكال جديدة على يد عمر رضي الله عنه ومن جاء بعده من ولاة الأمر، وفي ذلك دلالة على أن للولاية العامة أن تسلك السبل التنظيمية التي تراها وتتخذ الوسائل الممكنة والمتاحة لتوجيه المصالح العامة وترتيبها بما يحقق مصلحة الأمة ورخاءها[2].

ويتحدد مجال المصالح العامة سواء منها ما تعلق بالأحكام الشرعية، أو بالمصالح الدنيوية عند الفقهاء، بحقوق الله تعالى، وهي تشمل الأحكام التعبدية كما تشمل ما احتاج إليه الناس حاجة عامة، حيث إن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة. يقول ابن القيم: "وما احتاج إليه الناس حاجة عامة، فالحق فيه لله وذلك في الحقوق والحدود: فأما الحقوق فمثل حقوق المساجد، ومال الفيء، والوقف على أهل الحاجات وأموال الصدقات والمنافع العامة. أما الحدود فمثل حد المحاربة والسرقة والزنا.. وحاجة المسلمين إلى الطعام واللباس وغير ذلك مصلحة عامة ليس الحق فيها لواحد بعينه، فتقدير الثمن فيها بثمن المثل على من وجب عليه البيع أولى من تقديره لتكميل الحرية..."[3].

ويظهر هنا كيف استخدم ابن القيم السبب الثالث الذي ذكره القرافي في رجوع تنفيذ الأحكام الشرعية إلى الحكام وولاة الأمور، وفيه ظهر تعارض حق الله تعالى (الحاجة العامة) الذي هو وجوب البيع، مع حق الفرد في أن يبيع ملكه بالثمن الذي يريد، وقوة الخلاف في المسألة وهي حكم التسعير. فقد ألحق ابن القيم هذه المسألة بالمسائل التي ذكرها القرافي وقصر الأمثلة فيها على

---

[1] القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص105.

[2] ينظر: البوطي، على طريق العودة، المرجع السابق، ص 44-56.

[3] ابن القيم، الطرق الحكمية، المرجع السابق، ص241.

العتق[1]. فيدخل ضمن هذا الضرب من الأحكام، كل ما يتعلق بالمصالح العامة والضرورات والحاجات التي تتعلق بالمجتمع، ولا يقتصر الأمر على مجرد أحكام العتق. فهذا مجال واسع من المجالات التي ترجع إلى أولي الأمر، ذلك أن "للأمة والدولة... حاجات ومطالب ومرافق حيوية يفتقرون إلى الوفاء بها، إذ لا تستقيم حياتهم إلا بها، وهي من الكثرة والتنوع والتجدد بحيث لا يمكن أن يحصيها عد، أو تحيط بها نصوص جزئية خاصة.."[2]. فالحاجات والضرورات العامة هي موضوع الولاية العامة، إذ تعد حقوقا لله تعالى يضطلع ولاة الأمر بحمايتها والقيام على إشباعها وتلبيتها. إلا أنه لا يكون تنفيذ هذه الأحكام قاصرا على الولاية العامة، إلا إذا توفر فيها السبب الذي سبق ذكره، وهو: تعارض حق الله تعالى مع حق العبد إضافة إلى قوة الخلاف في المسألة.

وليس الأمر كما يعتقد بعض الباحثين[3]، حيث اعتبر هذه الحاجات والمطالب هي مقصود الشارع من التشريع كله، وأنها ما يطلق عليه الأصوليون والفقهاء اسم: "المصالح" أو "المقاصد". كما ذهب إلى أن الشارع ناط تحقيق المصالح العامة "... بالدولة ممثلة في جهاز الحكومة وموظفيها... وبذوي الكفاءات والمهن الحرة من غير موظفيها، ويجبرون على ذلك إذا تقاعسوا، وبأجر المثل العادل إذا تغالوا في أجورهم، تحقيقا للصالح العام الذي هو أساس ولاية الدولة، وهذا هو التشريع السياسي التكافلي الملزم بين الأفراد من ذوي الكفاءات وبين الدولة .... "[4]. وهو يعطي للدولة حقا واسعا يمتد إلى حد مساءلة الفرد عن مدى تكافله وعن مواقفه أو عن وجوه نشاطه الإيجابي والسلبي.. وأن لها حق التوجيه للنشاط الفردي بما يتفق ومصلحة المجتمع فضلا عن المصلحة الفردية، وذلك استنادا إلى أن تقييد المباح أساسه المصلحة العامة[5].

وهذا الرأي له ما يبرره، لأن المصالح العامة هي فروض كفائية في حقيقتها، والأمة مخاطبة بها جملة، وإنما تتعين على الولاية العامة بما وكل إليها من أمر النظر لعامة المسلمين، وتتعين كذلك على من عينه الإمام للقيام بها، وذلك مقتضى وجوب الطاعة في الأمور الدنيوية المباحة،

---

[1] يتبين من خلال هذا المثال أن تنفيذ أحكام الشريعة ليس واجبا مستقلا يضطلع به الإمام، وإنما يقوم بذلك من خلال نظره في المصالح. وحكم العتق إذا كان العبد شركة بين اثنين هو أن يُقوَّم العبد على الشريك الذي أعتق، ثم يدفع نصف ثمنه إلى شريكه، حيث اعتبر الفقهاء العتق حقا لله تعالى.

[2] الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص196.

[3] وهو الدريني، ينظر له: المرجع نفسه، ص 196-198.

[4] المرجع نفسه، ص 197-198.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص 309-310.

والواجبات الشرعية المخيرة والكفائية كما سبق ذكره من كلام الشوكاني. إلا أن عليه بعض التحفظ، وذلك من جانبين: الأول يتعلق بتفسيره المصالح المنوطة بالدولة على أنها المقصود من التشريع كله، وأنها هي ذاتها المصالح التي يتحدث عنها الأصوليون. وهو تفسير فيه نظر، لأن المصالح المقصود بها شرع الأحكام، غير المصالح التي هي المطالب والحاجات المستمرة للمجتمع، لأن هذه الأخيرة لا تحتاج إلى تشريع بل إلى تنفيذ.

والثاني: إطلاقه الحكم بحق الدولة في التدخل في النشاط الفردي لمطلق المصلحة العامة. وقد سبق أن بينا أن تدخل ولي الأمر في ذلك لابد له من أحد الأسباب الثلاثة؛ منها ما يتعلق بالمصلحة العامة مع اشتراط وجود تعارض بينها وبين المصلحة الخاصة (حق العبد) بالإضافة إلى قوة الخلاف في الحكم الشرعي المتعلق بتلك المسألة.

وللمصالح العامة ميادين عدة: ميدان خاص بالأمة الإسلامية، له المقام الأول في النظر، بإجراء المقاصد الشرعية في الأمة بالرغبة والرهبة... بجلب ما يستطاع من النفع، ودفع ما يتوقع منه الضر لجميع الأمة جماعة وأفرادا[1]. وذلك بإجراء المصالح الضرورية والحاجية، ودرء المفاسد، بتأمين السبل ونصب الحكام والشرطة ونحو ذلك.. مع الاعتدال فيه[2]، ثم إجراء المصالح التكميلية والتحسينية، كنشر العلم ووعظ الناس وإيجاد مرافق لتيسير الحياة على الناس، وتثقيف العقول، وترفيه النفوس بالمنتزهات ومواضع الاستجمام، والإسعافات العدلية والصحية، وتيسير استخلاص الحقوق... ويدخل أهل الذمة تحت هذه الرعاية لكونهم يشكلون جزءا من المجتمع الإسلامي وتعتمد الولاية العامة في ذلك كله على أصل سماحة الشريعة[3].

ثم الميدان المتعلق بالسياسة الخارجية والعلاقات مع الدول الأخرى والهيئات والمنظمات الدولية وغيرها... وتقوم الولاية العامة على الصعيد الخارجي بالنظر في كل ما يتعلق بشؤون السلم والحرب مما فيه منفعة للمسلمين لتحصيلها، أو مضرة لهم لدفعها[4].

---

[1] ينظر: ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، المرجع السابق، ص221.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص222.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص223.

[4] ينظر ويقارن: المرجع نفسه، ص 224-226.

البند الثالث: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من مبادئ الإسلام العامة، وهو تعبير عن فكرة التكافل الاجتماعي في المجال الأخلاقي والمعنوي، ومظهر للتناصر والولاء بين المسلمين[1]... وهو من صفات أمتنا الأساسية التي ميزتها عن باقي الأمم السابقة، ويعده الكثير من المعاصرين الأساس في إسناد السلطة وفي قيام الرقابة عليها[2]. كما يراه بعض الفقهاء أصل الولايات كلها، لأنها قائمة على الأمر والنهي، والشارع إنما أمر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3]. ويدخل فيه كل ما يتعلق باستصلاح أحوال الناس، ومظاهر السلوك العام؛ منها: ما يتعلق بأحكام الشرع من واجبات أو محرمات مما هو متفق على وجوبه، وعلى تحريمه، ومنها ما هو من قبيل العرف العام أو اقتضته الفطرة السليمة، أو كان من الجزئيات التي تدخل في المبادئ العامة والأخلاق التي جاء بها الإسلام. ولهذا المبدأ حالتان في التطبيق[4]:

الحالة الأولى: وهي التزام اجتماعي عام، حيث يتطوع فيها المرء بالقيام بالأمر والنهي في كل المجالات الأخلاقية والسياسية... بشروطه وضوابطه. ويعد ذلك أداء بالأصالة في التكليف، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولاية أصلية موضوعة من قبل الشارع، اقتضاها التكليف بها لتثبت لكل من طلبت منه، فيقوم بها احتسابا للأجر عند الله تعالى، ومن ثم سميت حسبة، وجرى العرف على استعمال لفظ الحسبة، ثم خصصت بمن يتولاها بإنابة من الإمام، وهي الحالة الثانية.

الحالة الثانية: ولاية مستمدة، يستمدها من عهد إليه في ذلك من قبل ولي الأمر وهو المحتسب[5]. فيقتصر القيام بها على الدولة من خلال تخصيص موظفين، مهمتهم القيام بذلك باسم الدولة، وتمثلت في وظيفة الاحتساب، ولها أحكام وضوابط تنظمها. حيث قام الفقهاء بتعريف هذه الوظيفة (الحسبة) بأنها: "أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله،

---

[1] ينظر: محمد المبارك، آراء ابن تيمية، المرجع السابق، ص71.

[2] ويعده مصطفى كمال وصفي أساس السلطة الشعبية، نظرا لأن الأمة لا تمتلك سلطة التشريع في الإسلام، فبقي لها سلطة الاجتهاد، وهو أقرب إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ينظر له: خصائص النظام الدستوري، ضمن مجموعة مقالات بعنوان: من الأصول السياسية والدستورية في الإسلام، مجلة الأزهر، ربيع الثاني، 1390هـ، جويلية، 1970م، ص 337-338.

[3] ينظر: ابن تيمية، الحسبة، المرجع السابق، ص55.

[4] ينظر: محمد المبارك، آراء ابن تيمية، المرجع السابق، ص72.

[5] ينظر: الموسوعة الفقهية، تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط2، دار السلاسل، الكويت، 17/232-233.

وإصلاح بين الناس"[1]. وقد تطورت واتسع نطاقها إلى أن نشأ في طرق أدائها علم مستقل بذاته يدعى علم الاحتساب. وهو: "علم باحث عن الأمور الجارية بين أهل البلد في معاملاتهم التي لا يتم التمدن بدونها من حيث إجراؤها على قانون العدل، بحيث يتم التراضي بين المعاملين، وعن سياسة العباد بنهي المنكر وأمر المعروف بحيث لا يؤدي إلى مشاجرات وتفاخر (تناحر) بين العباد، بحسب ما رآه الخليفة من الزجر والمنع. ومبادئه بعضها فقهي وبعضها أمور استحسانية ناشئة من رأي الخليفة"[2]. ونص التعريف فيه إشارة إلى سلطةٍ للخليفة وولي الأمر عموما فيما يتعلق بالمصلحة، حيث تشمل أحكام الحسبة أمورا شرعية يجب الرجوع إليها، أو أوامر تنظيمية لولي الأمر ينبغي امتثالها وطاعته فيها.

ومن خلال الأحكام التي فصلها الفقهاء لهذه الولاية، وما درجوا على تخويله المحتسب من أعمال، يمكن تعريفها بأنها: "رقابة إدارية تقوم بها الدولة عن طريق موظفين خاصين، على نشاط الأفراد في مجال الأخلاق والدين والاقتصاد، أي في المجال الاجتماعي بوجه عام تحقيقا للعدل والفضيلة وفقا للمبادئ المقررة في الشرع الإسلامي، وللأعراف المألوفة في كل بيئة وزمن"[3].

يمكننا أن نخلص من كل ما سبق إلى أن الدولة تقوم بأداء وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي هي في الأصل وظيفة الأمة لأنها فرض من الفروض الكفائية، وتستخدم في سبيل ذلك ما لديها من سلطة، فهي تمثل وظيفة تكميلية للوظائف الأساسية للولايات المصلحية. لذلك

---

[1] ابن الأخوة القرشي، معالم القربة في طلب الحسبة، ص2 وهذا التعريف يختلف في نظرنا عن تعريف علم الاحتساب الذي ذكره صاحب كشف الظنون.

[2] حاجي خليفة، كشف الظنون، المرجع السابق، 94/1. وانتقد محمد المبارك هذا التعريف بأنه خرج به عن التعاريف التقليدية المألوفة، وراعى الحقيقة الواقعة، فضلا عن أنه ركيك العبارة. ونرى أنه يختلف عن تعريف الحسبة، وذلك أن مقصوده من التعريف هو علم الاحتساب لا وظيفة الحسبة. أما عن ركاكة العبارة فهي بسبب التحريف الذي تعرض له النص، فيمكن قراءته بشكل صحيح إذا تداركنا التحريف، فيكون مستقيم المعنى وقد وضعنا العبارة المقترحة للتصحيح بين قوسين.

[3] محمد المبارك، آراء ابن تيمية، المرجع السابق، ص 73-74. ويقرب المؤلف نظام الحسبة إلى ما تقوم به الدولة حديثا من أعمال، فيرى أن ما يقوم به المحتسب من أعمال موزع في الدولة الحديثة في وزارات ومصالح متعددة، فمنها ما تقوم به شرطة البلدية في المدن، ومنها ما تقوم به وزارة التموين، أو الاقتصاد، والتجارة والصناعة، ومنها ما يقوم به التفتيش في وزارة الصحة، وفي وزارة التربية، ومنها ما تقوم به الشرطة الأخلاقية... وغيرها.. المرجع نفسه، ص 74-75.

نص ابن تيمية على أن المحتسب يقوم بما ليس من اختصاص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم[1].

الفرع الثالث: ولاية اجتهادية شورية

هي ضرب من الولاية يختص بالأمور التشريعية، ومعلوم أنه ليس من حق الولاية العامة التشريع، "فالأحكام كلها تلقتها الأمة عن نبيها لا تحتاج فيها إلى الإمام، إلا كما تحتاج إلى نظائره من العلماء"[2]. وأحكام الشريعة ليست على مستوى واحد، فمنها ما يكون قطعيا ومجمعا عليه، وهذا لا يحتاج إلى اجتهاد في معرفة مراد الشارع لوضوحه والاتفاق عليه، ومنها ما يكون ظنيا تختلف فيه اجتهادات العلماء، فيبقى على هذا الإطلاق لا يمكن لولي الأمر أن يحدده أو يفرض فيه رأيا معينا. وقد سئل ابن تيمية عمن ولي الأمر ولا يرى شركة الأبدان، هل يجوز له منع الناس؟ فأجاب أن ليس له ذلك في هذه المسألة ونظائرها لأنها مما يسوغ فيها الاجتهاد[3]. وإنما يقتصر دور الولاية العامة على تفصيل الأحكام الاجتهادية فيما يتعلق بتسيير أمور الدولة وتنظيم العلاقات بين القوى الاجتماعية فيها.

إن وصف مجال العمل الاجتهادي للعلماء عندما يقومون بتفريع الأحكام الشرعية، أو نطاق السلطة التقديرية للولاية العامة لدى ممارستها لأعمالها السياسية والتدبيرية، بأنه فراغ تشريعي، هو ضرب من التجوز في التعبير عن هذه الوظائف الاجتهادية[4]. وقد توسع فيها بعض الناس إلى درجة أنهم جعلوا كل ما بين الحرام والحلال مجالا حرا لولي الأمر لأن يجعل منه محلا للتشريع... من ذلك ما ذهب إليه باقر الصدر من أن المذهب الاقتصادي يشمل منطقتين:

---

[1] ابن تيمية، الحسبة، المرجع السابق، ص62.

[2] ابن تيمية، منهاج السنة، المرجع السابق، 222/4.

[3] ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، 79/30. ويقول في موضع آخر: ".. والذي على السلطان في مسائل النزاع بين الأمة أحد أمرين، إما أن يحملهم كلهم على ما جاء به الكتاب والسنة، واتفق عليه سلف الأمة لقوله تعالى: (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول)، وإذا تنازعوا فهم كلامهم، إن كان ممن يمكنه فهم الحق، فإذا تبين له ما جاء به الكتاب والسنة دعى الناس إليه، وأن يقر الناس على ما هم عليه، كما يقرهم على مذاهبهم العلمية.. نعم الولاية قد تمكنه من قول حق ونشر علم، قد كان يعجز عنه بدونها، وباب القدرة والعجز غير باب الاستحقاق وعدمه" نفسه، 239/3-240.

[4] ممن أطلق على مجال اجتهاد الولاية العامة اسم (منطقة الفراغ التشريعي): القرضاوي في عدد من كتبه منها كتابه: شريعة الإسلام، دار الشهاب، باتنة، 1988م، ص41.

إحداهما منطقة الفراغ، وقد تركت لملئها من الدولة أو ولي الأمر، وقد ملأها النبي ﷺ في وقته بصفته إماما، ولكن ما ملأ به هذا الفراغ لا يعد تشريعا عاما ماضيا، مستدلا على أن هذا موكول إلى كل إمام في وقته، بآية الطاعة.. ثم ينتهي إلى أن كل فعل أو نشاط لم يرد فيه نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه، يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية بالمنع منه أو الأمر به..[1]

ولا يخفى ما في هذا التوسع من حيف على الرعية، وتضخيم لسلطة الولاية العامة، فهو تقدير مبالغ فيه لما أعطاها الشارع من سلطة تقديرية ومن مجال اجتهادي في القيام على الشؤون العامة.. فإنما استثنيت التصرفات بالإمامة لتكون مجالا لاجتهاد الولاية العامة ممثلة في الإمام. وهذا المجال إنما يتحدد بطبيعة المجال الذي يوكل إلى ولي الأمر، وإلى العرف السائر عند الناس في ذلك، والتقدير العام لما يسمى تصرفا بالإمامة وما لا يسمى كذلك. وإلا أصبحت حياة الناس وحرياتهم رهنا بإرادة ولي الأمر؛ يقيد منها ما يشاء ويطلق ما يشاء. ولاشك أن هذا ليس مراد الشارع من هذه الولاية الاجتهادية. بل إن التشريع حق لله تعالى وحده، ولا يجوز لأحد أن يزيد عليه أو ينقص منه. ولكنه فتح لولي الأمر مجال التصرف بالأمر العام أو الشأن العام الذي تعود مصلحته على عموم الأمة، سواء بالكلية أم بالأغلبية أم بالكثرة.. بل حتى لو كان ذلك التصرف يخص منطقة محدودة ولكن منافعه ومصالحه عامة لتلك المنطقة، ويحتاج فيها الأمر لمثل ذلك التصرف.. بمعنى أنه في منطلقه وغاياته يراعي خصوصية تلك المنطقة بوصفها جزءا من عموم البلاد[2].

ومحدودية مجال الولاية العامة ليس أمرا خاصا بالاجتهاد في الأحكام الشرعية، بل إنه يتعلق باتخاذ القرار في المصالح العليا للدولة، حيث يتقيد ولي الأمر فيها بالشورى، فيدخل أهل الشورى كشركاء له في تولي أمور المسلمين والسهر على مصالحهم، وعندها يمكن أن نعتبر هؤلاء جزءا من الولاية العامة، لهم مهمة ذات طبيعة مختلفة وهي المهمة التشريعية أو الاشتراعية.

---

[1] ينظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، 1411هـ، 1991م، ص 378-380. أحمد يوسف، تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة وصلتها بالتشريع الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دت، ص35.

[2] مثال ذلك: وضع قوانين خاصة بناحية معينة لمعالجة خصوصية لا تشترك فيها مع غيرها، سواء كانت خصوصية طبيعية كأن تكون منطقة ساحلية كثيرة التعرض للفيضانات، فيتخذ فيه إجراءات وقائية تناسب الحال، أو تكون منطقة زراعية تستدعي تكثيف الاستثمار الفلاحي فيها ليعود نفعه على البلد كله... أو أن المنطقة شديدة الحرارة، أو شديدة البرودة... وقد تكون خصوصيتها لأسباب اجتماعية، كانتشار ظواهر تستدعي المعالجة... إلخ.

يمكننا إذن تصنيف وظائف الولاية العامة حسب طبيعتها إلى ثلاثة أنواع، وظيفة تتعلق بالقضاء مهمتها الفصل في الخصومات وحفظ الحقوق... ووظيفة تهتم بالمصالح ورعايتها، ويمكن اعتبارها تنفيذية إلى حد ما، وهي تتضمن تنفيذ أحكام الشريعة، والنظر في المصالح العامة، بالإضافة إلى القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم الوظيفة الاجتهادية الشورية المتعلقة بالمسائل التشريعية وتفصيل أحكام الشريعة لتيسير العمل بها، وتقرير المصالح العليا للمجتمع.

المطلب الثاني: اختصاص الولاية العامة ومجال نشاطها

تتوخى الولاية العامة من خلال ممارستها لوظائفها تحقيق غايات وأهداف عليا، يمكن إجمالها في ثلاثة محاور أساسية؛ وهي: إقامة الدين وتنفيذ أحكامه والعمل على نشره وإظهاره على جميع الأديان، سياسة الدنيا بما يحقق مصالح المسلمين وإعزاز شأنهم وتقوية شوكتهم، توحيد المسلمين وجمع شتاتهم في وحدة سياسية جامعة تجعل منهم كتلة واحدة في مواجهة المخاطر الحالة والمحتملة.

وليس يعني ذلك تقسيم وظائف السلطة السياسية في الدولة الإسلامية إلى سلطات دينية وأخرى سياسية؛ كما يشاء بعض الباحثين التنويه به، حيث يرون الثانية وسيلة إلى الأولى وخادمة لها، ويجعلون في القسم الأول أعمالا هي في طبيعتها سياسية وإن كان الدين يقتضيها ويأمر بها، وهو أمر يؤدي إلى القول بالفصل بين الدين والدولة كما يدعي العلمانيون، وإن حاول هؤلاء الباحثون إزالة شبهته بالتذكير أنه لا فصل بينهما[1]، لذلك اتجه باحثون آخرون إلى انتقاد هذا التقسيم واستبعاده[2].

---

[1] ينظر مثلا: عبد الله محمد محمد القاضي، السياسة الشرعية كمصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، القاهرة، 1399هـ، 1979م، 1/469-470. ويرى فوزي محمد طايل أن تقسيم اختصاصات السلطة إلى دينية وسياسية منهج انتهجه السنهوري أولا ولحق به فقهاء القانون الدستوري في مصر، ينظر له: أهداف ومجالات السلطة في الدولة الإسلامية المرجع السابق، ص12.

[2] فوزي محمد طايل، أهداف ومجالات السلطة، المرجع السابق، ص 12-13.

على أن تقسيم وظائف السلطة إلى دينية ودنيوية مسلك عرف عند الفقهاء المسلمين[1]، ولكنهم جعلوا من الديني خصوص العقائد والعبادات والشعائر... ومن الدنيوي كل ما عدا ذلك من الأعمال، فالجهاد مثلا لم يعدوه من الاختصاصات الدينية رغم أنه يعد من القضايا ذات العلاقة المباشرة بالدين، بينما جعله بعض المعاصرين من الاختصاصات الدينية[2]. فالمقصود بتصنيف الفقهاء لاختصاصات الإمام إلى دينية ودنيوية هو التصنيف المنهجي البحت، للتفريق بين الأعمال على حسب طبيعتها من أجل تفريع الأحكام وتخريجها عند التطبيق ولا يقصد به الفصل بين تلك الاختصاصات. على أن مهمة الولاية العامة تعد امتدادا لمهمة النبي ﷺ في نشر رسالة الإسلام وإقامة الخلافة العامة التي بها يقام الدين ويشاع بين الأمم... ولذلك قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: "بقاؤكم عليه ما استقامت بكم أئمتكم"[3]. يتناول هذا المطلب أربعة فروع: الفرع الأول لبيان محدودية اختصاص الولاية العامة، والفروع الثلاثة الباقية عن وظائفها: الوظيفة الدينية والوظيفة النظامية والوظيفة الاجتماعية والاقتصادية.

الفرع الأول: محدودية اختصاص الولاية العامة

عموم رعاية الولاية لأمور الدين والدنيا قد يوهم بشمول سلطتها على كافة مظاهر الحياة في المجتمع المسلم، وهذا للأسف اعتقاد كثير من الناس، سيتبين في البنود الثلاثة التالية كيف أن اختصاص الولاية العامة محدود، وأنها لا تختص إلا بمجال معين بقدر ما ينبغي لحفظ مصالح الأمة.

---

[1] ينظر مثلا: الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص183 وما بعدها. بل إن هذا التقسيم موجود حتى عند الأصوليين، حيث يقسمون المناسب إلى ديني أو أخروي، ودنيوي، ينظر مثلا: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (544هـ- 606هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1412هـ، 1992م، 158/5، 458. بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، دار الكتبي، القاهرة 1414هـ، 1994م، 218/8.

[2] ينظر مثلا: عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة نادية السنهوري، ومراجعة توفيق الشاوي، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص153 وما بعدها، إذ يرى أن أساس هذا التقسيم يمكن أن يكون التمييز بين ما يعتبره الفقهاء من تفريق بين حقوق الله وحقوق العباد. وانظر أيضا: سليمان محمد الطماوي، السلطات الثلاث، المرجع السابق، ص 454-455. ولم يبين المعيار الذي اعتمده في هذا التقسيم إلا ما ذكره من مصلحة التصنيف العلمي.

[3] استدل به الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 223/1. رواه البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب أيام الجاهلية، ورواه البيهقي في السنن الكبرى، المرجع السابق، 76/10. وغيرهم.

البند الأول: أهمية الاختصاص في الولاية العامة

اعتنى الفقهاء بدراسة الاختصاص في الولايات من أجل تحديد ما يستفيده صاحب الولاية من صلاحيات في ولايته. وللاختصاص عندهم أبعاد مختلفة، فمنها: ما مناطه زمن معين تصح فيه الولاية والتصرف بموجبها، وتنتهي صلاحيتها بانتهاء ذلك القدر من الزمن. ومنها ما يتحدد بالمكان ومنها ما يتحدد بالموضوع ... ومنها ما يختلف حسب اختلاف قوة الولاية في ذاتها، أعني مدى اشتمالها على الاجتهاد والتقدير، أو اقتصارها على مجرد التنفيذ. ويندرج تحت الولاية العامة بعض ضروب الولاية الخاصة التي تستمد منها؛ إما لكونها غير مختصة بجهة أو بشخص معين، كالولاية على الأيتام والقصر الذين ليس لهم أولياء، أو لعموم منفعتها فتضطلع بالإشراف عليها ومراقبتها كولايات الأوقاف، أو لكونها مكملة لوظيفة الولاية العامة مثل ولاية الحكمين في شقاق الزوجين..

وقد تفرعت الولايات العامة فروعا كثيرة وتعددت اختصاصاتها، منها ما أثر عن الشارع واستمد من أفعاله وأقواله، ومنها ما استحدث بعده لضرورة ما أو لحاجة اقتضاها تغير الزمن واختلاف الأعصار والأحوال. وكل ولاية إنما تسري في ما خص لها من أعمال وحد لها من حدود الاختصاص. ذكر الونشريسي أنواع الولايات بمراتبها من الخلافة إلى الوزارة إلى القضاء والشرطة والإمارة على البلاد والجهاد وولاية المظالم والحسبة، إلى ولاية عقود الأنكحة والفسوخ إلى التحكيم... إلى أدنى درجات الولايات وهي الولايات الخاصة كالحكم في جزاء الصيد، والحكم في الشقاق بين الزوجين. وقال إن هذه الولايات ينفذ حكمها فيما خصصت له، ولا ينفذ في غيره[1]. وهذا ما يمكن تسميته بمبدأ الاختصاص في الولايات العامة، حيث تسري القاعدة حتى على أعلى درجات الولاية العامة، فيتقيد كل متول بما وكل إليه من مهام، ويسلم لغيره من المتولين بذلك. وهو أمر ينطبق على الخليفة نفسه، حيث يتقيد بهذه القاعدة ولا يتعدى على صلاحيات غيره من أصحاب الولايات.

البند الثاني: محدودية اختصاص الإمام

رغم أن للإمام الحق في الاجتهاد فيما يتولاه من أمور المسلمين، وإليه يرجع الأمر في تولية الولاة على المصالح المختلفة، إلا أن ثمة ضوابط تحكم العلاقة بينه وبين ولاته في ممارسة وظائفهم،

---

[1] ينظر: أحمد بن يحي الونشريسي، كتاب الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية، نشر وتعليق محمد الأمين بلغيت، لافوميك، دت، ص 21-34.

حسب طبيعة الولاية المخولة لهم. فهناك بعض الولايات التي تقتضي تفويض الاجتهاد إلى المولى، فلا يحق للإمام أن يفرض عليه اجتهاده، وتمثل هذه أغلب الولايات على الإطلاق، فهي في حد ذاتها قيد عليه فلا تسمح له بالاعتداء على ما ليس من اختصاصه مما أوكله إلى غيره من الأعمال[1].

غير أن ما كتبه بعض الفقهاء عن صلاحيات الإمام، بوصفه يتربع على أعلى هرم السلطة، قد يوهم أنهم يعترفون له بصلاحيات مطلقة وغير محدودة، فقد وقع عدد من الباحثين المعاصرين في شرك هذا الوهم. ومنهم من يفسر كلام الماوردي وابن خلدون وغيرهما ممن تناول سلطات الخليفة وواجباته من إمامة الصلاة والوظائف الدينية عموما والقضاء والحسبة... على هذا النحو، ويرى أنها تدخل كلها في سلطات الخليفة مما يجعل هذه السلطة مطلقة ...[2]. ولقد تدعم هذا الوهم بما تعمل به بعض الحكومات التي تدعي أنها تحكم بمقتضى الشريعة الإسلامية، ويتضمن نظام الحكم فيها سلطات واسعة ومطلقة للحاكم، حتى إن منها من يعتمد النظام الملكي، الذي لا تقره الشريعة بحال. هذا، مع وجود منظرين لمثل هذه الأنظمة، يستخدمون أدلة الشريعة والتراث الفقهي للتمكين لشرعية هذه الملكيات[3]، باستخدام مصطلحات شرعية مفرغة من مضمونها، كولاية العهد التي آلت إلى الوراثة، ومجالس للشورى غير أن قراراتها غير ملزمة، وبيت مال المسلمين غير أن ريعه للملك وحاشيته ... وما شابه ذلك.

---

[1] من أمثلة ذلك: ولاية القضاء، فإن الخليفة هو من يولي القاضي، غير أنه لا يحق له أن يلزمه بالحكم باجتهاده، أو بمذهب معين لا يرتضيه.

[2] ومن الباحثين من دعاه ذلك إلى وصف النظام الإسلامي بأنه نظام شمولي. ونعتقد أن هذا الوصف فيه إدانة للنظام الإسلامي، لما اتصفت به الأنظمة الشمولية من استبداد وفساد بلغ مبلغا واسعا ووصل إلى حد مدمر. حيث يصف فوكوياما الأنظمة الشمولية بأنها وصلت إلى حد من الاستبداد فاق كل الحكومات الاستبدادية التقليدية، لأن هذه الأخيرة لم تسع إلى تدمير مجتمعاتها، بينما قامت الشمولية على أيديولوجية واضحة تسعى لتحطيم مجتمعها الشعبي الكامل، في أثناء محاولتها للتحكم الشامل في حياة مواطنيها... ينظر له: نهاية التاريخ، ترجمة حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت، 1413هـ، 1993، ص40.

[3] هذا لا يعني أن كل من قالوا ببعض هذه الآراء هم متواطئون مع السلطة في ذلك، لأن منهم من يسمو فوق هذا الاتهام، ولكنه وقع تحت تأثير هذا الوهم. مثال ذلك: المودودي الذي يرى أن للإمام حق الاعتراض على أهل الشورى والعمل برأيه ويترك آراءهم حتى لو اتفقوا .. ينظر: أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، دار الفكر، دم، دت، ص 58-59.

وحاول بعض آخر من الباحثين، تحت تأثير هذا الاعتقاد، تصحيح ما اعتبروه رأي الفقهاء في إطلاق سلطة الخليفة، بأنه نتيجة خطأ في تكييف منصبه على أنه نائب عن الرسول ﷺ، بينما هو في الحقيقة نائب عن الأمة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به والتي هي في الأصل مسؤوليتها. فمن حقها أن تحدد لكل نائب حدود اختصاصه وصلاحياته؛ فإذا كان رسول الله ﷺ قد مارس هذه الصلاحيات كلها، فإن ذلك لا يعني أنها تنتقل إلى رئيس الدولة بإطلاقها... فالخليفة مقيد بأمرين:

الأول: ضرورة خضوعه لأحكام القرآن والسنة، وإلا خرج عن أهلية الحكم. والفقهاء أنفسهم متفقون على أن سلطاته مشروطة بالعدل والشورى والمساواة وحفظ مصالح المسلمين في الدين والدنيا.

والثاني: سلطة الأمة على الحاكم، لأنه ينوب عنها في تنفيذ أحكام الشريعة بصفته وكيلا لها، وبإمكانها أن تحدد اختصاصاته وسلطاته بما يضمن لها حسن تنفيذ الأحكام ومراقبة ذلك.. فلابد إذن، من وضع شروط في البيعة تقيد من سلطات الحاكم[1].

وعندها سيتضمن الدستور الذي تضعه الأمة الشروط التي تحكم عقد البيعة بحيث تنطوي هذه الشروط على عنصرين؛ عنصر أصلي ثابت من مبادئ الشريعة، وعنصر اجتهادي واتفاقي متغير مكمل له[2]. فيمكن للأمة أن توسع من سلطات الإمام وتضيق منها كما تشاء كلما تولى خليفة جديد، وليس له حق الاعتراض على ذلك لأنه مجرد نائب عنها منفذ لاختيارها[3].

وربما كان في كلام ابن خلدون حول اختيار عبد الرحمن بن عوف بين علي وعثمان ما أوجب هذا اللبس، فإن ابن خلدون زعم أن عبد الرحمن بن عوف بعد أن انتهى به الأمر في مشاورة المسلمين إلى علي وعثمان، شرط عليهما أن يقتدي من آل الأمر إليه منهما بالشيخين فيما يعن من الأمور دون اجتهاده هو، فقبل عثمان ورفض علي فكانت الخلافة لعثمان لهذا السبب[4]. وبناء على ذلك ذهب هؤلاء الباحثون إلى أنه يمكن الاشتراط على الإمام عند توليته من أجل التقييد من سلطته، لأن سلطته في نظرهم واسعة.

---

[1] ينظر في ذلك: أبو المعاطي أبو الفتوح، حتمية الحل الإسلامي، المرجع السابق، ص 96-99.

[2] ينظر: توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ط2، دار الوفاء، المنصورة، مصر، 1413هـ، 1992م، ص 433-445.

[3] عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، الزيتونة للإعلام والنشر، باتنة، دت، ص174.

[4] ينظر: ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص175.

وهذا الذي ذهب إليه ابن خلدون ليس رأي العلماء من الفقهاء وعلماء الكلام[1]، قال ابن العربي: "فإن قيل بايعوه على أن يقتل قتلة عثمان، قلنا هذا لا يصح في شرط البيعة، وإنما يبايعونه على الحكم بالحق، وهو أن يحضر الطالب للدم، ويحضر المطلوب، وتقع الدعوى، ويكون الجواب، وتقوم البينة، ويقع الحكم"[2]. ومعنى ذلك أنه يكفي الرجوع إلى أحكام الشريعة وقواعدها ليتحقق تقييد الإمام وضبط تصرفاته، فالقيود التي وضعتها الشريعة على سلطاته لا تدع مجالا للاشتراط عليه والزيادة على ما يقتضيه العقد من قيود. والقول بزيادة قيود أخرى على ولايته إنما نشأ عن التصور الخاطئ الذي يقضي بأن الشريعة منحته سلطات واسعة أو من غير حدود.

فقد تبين أن سلطة الخليفة مقيدة ابتداء عند الشارع، ولا حاجة إلى زيادة تقييده في عقد البيعة، إلا أنه لا مانع من تفصيل هذه القيود وبيانها والتنصيص عليها في الدستور ليسهل الرجوع والاحتكام إليها. فالخطوة التي ينبغي للمسلمين اتخاذها في إصلاح الحكم الذي هو مقيد شرعا، هي تفعيل تقييد سلطاته بإيجاد الهيئات التي تراقب التزام الحاكم بشريعة الإسلام، على أن تكون هذه الهيئات ممثلة للأمة تمثيلا حقيقيا وليس للحاكم سلطان عليها[3].

البند الثالث: معالم مجال نشاط الولاية العامة

تتفق المذاهب والنظريات الغربية المتنازعة في مجال تحديد وظيفة الدولة على قدر مشترك لا خلاف فيه، لأنه يعتبر من أركان وجود الدولة ذاته، يتمثل في: الأمن والعدالة. وتضطلع الدولة باتخاذ الأسباب الضرورية لتحقيق هذه الغاية يمكن اختزالها في ثلاثة مرافق أساسية: مرفق الدفاع؛ عن طريق إنشاء القوات المسلحة، مرفق البوليس؛ للضرب على أيدي العابثين والخارجين على القانون من أبنائها، وللمحافظة على النظام العام بما يتضمنه من أمن وصحة وسكينة، ومرفق القضاء؛ لحسم النزاعات التي تنشأ بين الأفراد سلميا[4]. بينما اختلفت تلك المذاهب فيما يمكن أن

---

[1] ينظر مثلا: أبوبكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبطه وقدم له وعلق عليه: محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، دت ص231. حيث يؤكد أن الاشتراط على الإمام بأن يترك اجتهاده لاجتهاد غيره خطأ في الدين، لأنه متعبد بالعمل باجتهاده. وكذلك البيعة على شرط فاسد، ص232.

[2] أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب، المكتبة العلمية، بيروت، 1406هـ، 1986م، ص145.

[3] ينظر: أبو المعاطي، المرجع السابق، ص 85-88.

[4] سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، المرجع السابق، ص 15-16.

يزيد على هذا القدر المتفق عليه من الوظائف إلى ثلاثة اتجاهات كبيرة؛ المذهب الفردي الذي لا يرى للدولة حقا في التدخل زيادة على وظائفها الأصلية، والمذاهب الاشتراكية التي ترى للدولة الحق في السيطرة على المجال الاقتصادي والاجتماعي، حتى إنها لا تسلم بوجود مجال محجوز للأفراد يمتنع على الدولة المساس به. والمذهب الاجتماعي الذي يقف موقفا وسطا بين هذه المذاهب، فيرى وجوب العمل على إصلاح المجتمع عن طريق تدخل الدولة مع الاحتفاظ بالقيم السائدة؛ كالدين والأسرة والملكية الفردية، وحرية التعاقد، فيسمح للدولة التدخل بالقدر اللازم لتحقيق تلك الأهداف، وفي المجال الاقتصادي يطالب باتباع الاقتصاد الموجه بدلا من التنظيم الاقتصادي الشامل الذي تنادي به الاشتراكية[1].

وقد تأثر عدد من الباحثين المسلمين مطلع القرن العشرين بتلك التوجهات، وأخذ كل منهم بطرف مذهب من تلك المذاهب، ورآه ممثلا لمنهج الإسلام في مجال تدخل الدولة. فظهرت أفكار حول الاشتراكية الإسلامية والرأسمالية الإسلامية...إلخ.

فيرى المودودي مثلا، أن الدولة الإسلامية "دولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها" لذلك لا يمكن "لأحد أن يقوم في وجهها ويستثني أمرا من أموره قائلا إن هذا أمر شخصي خاص لكيلا تتعرض له الدولة"[2]. ويؤكد المودودي تشابه الدولة الإسلامية والدولة الفاشية والشيوعية نظرا للطبيعة الشمولية التي تتصف بها كلتا الدولتين[3].

وهذا التصور في الحقيقة ناشئ عن خطأ منهجي يكمن في تنزيل التصور الغربي للدولة على معايير السلوك الاجتماعي الإسلامي. ويتمثل هذا التصور في أن الدولة المركزية هي المخولة بتعيين حدود السلوك المشروع وغير المشروع وبتطبيق الأحكام القانونية... ولأن الشريعة الإسلامية توجه السلوك الفردي والجماعي للمجتمع المسلم في مختلف جوانب الحياة، وجب وفقا لهذا المنطق إضفاء الصبغة الشمولية على الدولة الإسلامية[4].

---

[1] ينظر في ذلك: سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، المرجع السابق، ص 16-21.، عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، المرجع السابق، ص146.

[2] المودودي، نظرية الإسلام وهديه، المرجع السابق ص46.

[3] المرجع نفسه: ص 46.

[4] ينظر: لؤي صافي، العقيدة والسياسة، ص 25-26. وفي الخطأ المنهجي نفسه وقع غير المودودي من الباحثين الذين تحمسوا للنظام الرأسمالي أيضا، اعتمادا على ما أقره الإسلام من أحكام تتعلق بحرية الملكية والتجارة والصناعة...

إن الدولة في الإسلام ذات سلطة تنفيذية لضبط السلوك الاجتماعي وفق تعاليم الشريعة التي تعلو أحكامها على الحاكم والمحكوم على سواء. وسلطة الولاية العامة القائمة على تلك الدولة قاصرة على الأمور الظاهرة من ذلك السلوك، فهي ليست سلطة محدودة قاصرة على الأحكام التي بينتها الشريعة فحسب، بل إنها محدودة أيضا على ما ظهر منها وجهر به الفرد من تصرفات يضاد فيها تلك الأحكام. فدور الدولة ممثلة في الولاية العامة، محدد سلفا في الشريعة. ورغم أن هذا التحديد غير جامد، إلا أنه يتبين في ضوابط وأطر واضحة لا يمكن للدولة تعديها، وفي ضمن هذه الأطر، يمكن لها تطوير ممارستها لوظيفتها وتكييف أساليب نشاطها بحسب تطور المجتمع وما يعرض له من أحوال متجددة.

ولقد غدا من الضروري اليوم، ألا تقصر الدولة نشاطها على المجالات التقليدية المتمثلة في الأمن والعدالة، لأن حاجات المجتمع قد تعقدت وتشعبت إلى حد لا يمكن للنشاط الفردي أن يقوم بها، فـ "أصبح لزاما على الدولة الحديثة أن تتولى الشؤون التعليمية والصحة والثقافة، وأن تنفذ المشروعات الاقتصادية تحقيقا للصالح العام للجماعة"[1]. وقد كانت الدولة في فجر الإسلام وضحاه، تقوم بدعم هذه المجالات ماليا من غير أن تتدخل في ضبطها وتنظيمها فضلا عن ممارستها[2]. فلم تبرز الحاجة إلى قيامها عليها بشكل مباشر، إذ كانت الأمة، أفرادا وجماعات، قائمة بها على أحسن وجه.

على أن تولي الدولة لهذه النشاطات لا يعني بالضرورة حرمان الأفراد من القيام بها، لأن هناك مجالا تحتكره الدولة يجب عليها الانفراد بالقيام به، وهناك مجالات يمكن أن تلجها الدولة بوصفها جزءا من الأمة حيث تخاطب الأمة في مجموعها بالواجبات الكفائية، فيكون لها الصلاحية بممارسة هذه الواجبات أو إلزام القادرين على ذلك إن كانت هناك حاجة للإلزام.

لهذا السبب لم يتعرض الفقهاء الذين كتبوا عن واجبات الخليفة، لهذه المسائل، وإنما ركزوا على ما يجب على الدولة القيام به وألا تتركه لاجتهادات الأفراد، فجمعوه في قائمة محددة. وهذا ما ينتقده بعض الباحثين ويرى أن هذه القائمة لا تحدد الأهمية النسبية لكل وظيفة مقارنة

---

[1] عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، المرجع السابق، ص133.

[2] مثال ذلك التعليم، حيث كان الخلفاء يغدقون العطاء على العلماء والمتصدين للتعليم من غير أن يتدخلوا في شؤون التعليم وأموره التفصيلية.

بالأخرى. ورغم أن هذه القائمة قد تعطي رؤية شبه كاملة عما يجب أن يقوم به الإمام، إلا أنها لا تميز —في رأيه— بين الوظيفة الأساسية والوظيفة التابعة والمساندة لها[1].

ونرى أن هذا النقد ناتج عن تصور غير سليم لوظائف الدولة في الإسلام، حيث يجعل منها دولة شمولية تملك حق السيطرة على العقيدة، وتتحكم في توجيه النظام القيمي الذي جاء به الإسلام. ففي هذا التصور تسليط للدولة على رقاب الأمة أفرادا وجماعة، إذا ما تربع على الحكم فيها أناس لا يتمتعون بالحس الحضاري ولا بالفهم الصحيح لهذا الدين، لتصبح مجرد أداة في يد السلطة بحجة خدمة النظام القيمي، وفي ذلك ما فيه من القضاء المبرم على استقلال الأمة وحريتها في أداء واجبها. ذلك أن الأمة هي الحامي الحقيقي لهذا الدين، وما الولاية سوى نائب عنها في القيام بجانب منه، مما لا يمكن للجهود الفردية الوفاء به، ففوض للولاية بسبب ما تملكه من قوة الإلزام والقهر، ومن أدوات للتنفيذ[2].

إن مثل هذا المسلك يؤدي إلى تسويغ ما فعلته وتفعله الدولة القطرية العلمانية منذ نشأتها في العالم الإسلامي، حيث سعت إلى السيطرة على وحدات المجتمع المختلفة، وقامت بتحويل الوظائف المجتمعية إلى مؤسساتها لتقضي على استقلال المجتمع، مستعملة في سبيل ذلك التشريعات والقوانين للسيطرة على أبنية المجتمع، ومن بينها الأسرة... وذلك في ميزان الرؤية الإسلامية يعد تدهورا للتوازن بين الدولة والمجتمع، وتضخما للسلطة في مواجهة الأمة[3].

---

[1] حامد قويسي، الوظيفة العقيدية، المرجع السابق، ص 88، وص 129-147. حيث يرى أن وظائف الدولة على صنفين: وظيفة عقيدية، ووظيفة استخلافية، ويقسم الوظيفة الاستخلافية إلى وظيفتين: العمران والعدل؛ فوظيفة العمران تشمل الإنمائية والأمنية، ووظيفة العدل تتضمن التوزيعية والجزائية. والحقيقة أنه لم يخرج في طرحه هذا عما نقله عن الماوردي والجويني وابن خلدون وغيرهم.. في تقسيم ما ينبغي على الإمام القيام به إلى إقامة الدين وسياسة الدنيا، سوى أنه اختزل الوظيفة الدينية في العقيدة، وصنف الوظيفة السياسية بحسب موضوعها تحت مسمى الوظيفة الاستخلافية. إلا أن رؤيته لهذه الوظائف تستقي بشكل واضح من المودودي الذي كان متأثرا بالفلسفات الغربية التي عاصرها بشأن وظيفة الدولة. فضلا عن أن هذا التقسيم يستلهم من حامد ربيع في كتابه القيم: نظرية القيم السياسية، وهو دراسة لوظائف الدولة الحديثة، وقد استعمل فيها مصطلح العقيدة ليستوعب به كل التجارب التي مرت بها الدولة الحديثة على اختلاف منطلقاتها الفكرية والإيديولوجية. ينظر في أفكار حامد ربيع بشأن وظيفة الدولة: حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، المرجع السابق، ص212.

[2] تعاقب على بلاد الإسلام دول كثيرة عبر التاريخ، ظهرت في مناطق كبرى وفي أقطار محدودة، تزول دولة لتنشأ على أنقاضها دولة أخرى، إلى أن سقطت جميعا على يد الاستعمار الغربي، لكن الدين بقي ببقاء هذه الأمة.

[3] ينظر: هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسي، رؤية إسلامية، دار المعرفة، الجزائر، 2001م، ص195.

لذلك فإن ما أثر عن العلماء المسلمين قديما أقرب إلى الحقيقة في بيان وظائف الولاية العامة، إذا ما فهمت بشكل صحيح، ويعد ما أسس له الإمام الجويني أدق وأشمل ما كتبه الفقهاء حول الموضوع، لأنه لم يعرض واجبات الإمام في قائمة، بل قام بتصنيفها تصنيفا موضوعيا كليا؛ فجعل غاية النظام ومقصده الأسمى هو إقامة الدين، واستتبع لهذه الغاية سياسة الدنيا من حيث إنه لا قيام للدين إلا بقيام الدنيا، فكانت الدنيا أيضا موضوعا لوظيفة الإمام وواجبه. ووظيفة سياسة الدنيا تتفرع إلى: وظيفة نظامية بما تشمله من وظائف فرعية وهي: الأمنية والجزائية والعدلية. ووظيفة اجتماعية واقتصادية. وهو ما يتبين في الفروع الآتية.

الفرع الثاني: الوظيفة الدينية

تعد الوظيفة الدينية أعلى الوظائف وأهمها على الإطلاق، إذ ترتبط شرعية الدولة في الإسلام بمدى ممارستها لهذه الوظيفة[1]، حتى لقد ذهب بعض الباحثين إلى حد القول بأن مفهوم الدولة الإسلامية ينحصر في العقيدة وما ينبثق عنها من منهج، وأن وظيفة الدولة تتلخص في حماية نظام قيمي معين وتطبيقه في الواقع العملي، بل إن دور الدولة –في نظره– يقتصر على العقيدة[2]، ومن الباحثين من يضيف إلى ذلك الوظيفة الأخلاقية[3].

ولا خلاف في أن عقيدة المجتمع تنعكس على أداء الدولة لوظيفتها، بل في تحديد هذه الوظيفة ذاتها، إلا أن حصر مفهوم الدولة في العقيدة، واختصار وظيفتها في حماية نظام قيمي معين وتطبيقه على أرض الواقع، لا يعني أن النظام الإسلامي نظام مذهبي، لأن الإسلام رسالة هداية للناس ولإصلاح أحوال المجتمعات الإنسانية وتوجيه سعيهم نحو تحقيق الغاية التي خلقوا من أجلها، وهي تحقيق العبودية الخالصة لله تعالى خالقهم، ومن ثم تحقيق سعادتهم في الدارين. ويعتمد ذلك أساسا على مدى التزام الناس بالمنهج الذي وضعه الله لهم والشرعة التي شرعها لهم. وتعد الدولة إحدى الوسائل التي اتخذها الإسلام لضمان احترام الشريعة وتحقيق أهدافها بالوازع السلطاني إذا رق الوازع الديني،[4] إلا أنه لا يغني غناءه. فالتمكين للدين وتوفير البيئة الصالحة لظهوره ونموه، كان على رأس الأهداف التي رسمها النبي ﷺ لهجرته إلى المدينة وإقامة دولته فيها.

---

[1] ينظر قريبا من هذا المعنى: حامد قويسي، الوظيفة العقيدية، المرجع السابق، ص22.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 88، 98، 123.

[3] محمد المبارك، نظام الإسلام، الحكم والدولة، ط4، دار الفكر، بيروت، 1401هـ، 1981م، ص89.

[4] ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 384-389.

فلم يكن ذلك ليتحقق بمجرد الدعوة، بل كان لابد من انضمام عنصر السلطة، لتصبح من مؤيدات الدين، ويكون الدين من أهداف السلطة، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾[1]. وهو ما نبه إليه الصحابة رضوان الله عليهم عند وفاة النبي ﷺ بقولهم: "ألا إن محمدا قد مات ولابد لهذا الدين ممن يقوم به..."[2]. ثم اتفق علماء المسلمين على أن حفظ الدين والذب عنه وإقامة شعائره يأتي على رأس أهداف الخلافة، بل هو الغاية القصوى التي تعد باقي الغايات وسيلة إلى تحقيقها[3]. ولا يقف ذلك على الخلافة وحدها؛ فـ "... جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا"[4]. ويتضمن ذلك عدة أهداف فرعية:

البند الأول: حفظ أصل الدين من التغيير والتحريف

على رأس الأهداف التي وجدت الولاية العامة من أجل تحقيقها، إصلاح دين الخلق[5]، فيقع على قمة مهامها حراسة الإيمان[6]؛ بحفظ أصول الدين من التزييف والتحريف. وقد تحددت أصوله بإجماع الأمة وفقا لتعاليم الكتاب والسنة فلم يبق مجال للاجتهاد فيها[7]. ويكون حفظها على سبيلين:

الأول: سبيل الحماية والوقاية؛ بتعهد الدين على مستوى ممارسة الأفراد، والرقابة على ما ينشر من اعتقادات وأفكار منافية للعقيدة الصحيحة، بمنع انتشار العقائد الباطلة كالإلحاد والوثنية، والتصدي للخرافات التي تفسد على الناس دينهم؛ ومحاربة البدع والضلالات والأهواء،

---

[1] سورة التوبة الآية 33.

[2] ينظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، مطبعة السعادة، القاهرة، 1909م، 346/8.

[3] ينظر مثلا: الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص183. ابن حجر الهيثمي، الصواعق المحرقة، مكتبة القاهرة، 1385هـ، ص8. تقي الدين ابن تيمية، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص 26-28. ومن المعاصرين: محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، نقله إلى العربية: منصور محمد ماضي، ط6، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م، ص73. أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، المرجع السابق، ص265.

[4] ابن تيمية، الحسبة، المرجع السابق، ص47.

[5] ينظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص 26.

[6] محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، تحقيق وتعليق: مسعود فلوسي، دار ريحانة، الجزائر، 1420هـ، 1999م، ص198.

[7] ينظر: عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة، المرجع السابق، ص158.

والأفكار الهدامة والمثيرة للشبهات، وخاصة ما ذاع منها وانتشر وأصبح يشكل خطرا على سلامة العقيدة، وذلك ببيان حقيقة الدين وإزالة الشبهة عن الزائغين، ورصد الحوافز من أجل التزامه، ثم وضع الزواجر الشرعية لمعاقبة المصرين على الضلال[1]. وقد عاقب الخلفاء الراشدون في مثل هذه المعاصي لما فيها من خطورة شديدة على الدين[2]. ومن حماية الدين أيضا: منع التشكيك في الثوابت التي اتفق عليها علماء الإسلام ونقلت نقلا صحيحا عن سلف الأمة من الصحابة والتابعين، مما حفظوه عن النبي ﷺ نصا واعتقادا، والثبات عليها من دون تغيير أو تبديل أو تأويل للنصوص أو تحميلها بأكثر مما تحتمل، إذ لا يسوغ فيها الاجتهاد الذي يسوغ في الفروع[3].

والثاني: سبيل الإحياء والإنماء؛ من خلال العمل على نشره وتعليمه للناس، فلا يقف أمر حماية الدين وحفظه عند حد مناهضة البدع والضلالات وفرض الزواجر والعقوبات عليها، وإنما يرقى إلى عمل أكثر إيجابية، يتمثل في بث العقيدة الصحيحة وإحيائها في النفوس، وتعريف الناس بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ من خلال أساليب التعليم والدعوة والتثقيف... حتى تكون حياة المسلمين منسجمة مع دينهم، وسلوكهم يصدر عن علم ووعي به. وما قام به الخلفاء الراشدون من جمع القرآن في مصحف واحد، ثم توحيد كتابته في مصحف إمام، وبعث المعلمين مع نسخ منه إلى الأمصار، يعد أبرز مثال على قيام الدولة بدورها في هذا المضمار.

---

[1] ينظر: الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص 176-177. الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الكتاب العربي، دت، دم، 40/7. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المرجع السابق، 239/3.

[2] ينظر في الأمثلة التاريخية حول محاربة أهل البدع عن عمر وعلي وعمر بن عبد العزيز: محمد بن الحسن الآجري، الشريعة، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403، ص 73، 74، 227، 228.

[3] هذا عن جزئيات العقائد مما لا سبيل إلى معرفته إلا بالوحي، أما أصول العقائد فقد قال الآمدي: إن أغلب العلماء قد اشترطوا فيها الاجتهاد، وقالوا بعدم جواز التقليد في أصول العقائد، ولم يجزه سوى بعض الفرق كالحشوية والتعليمية والعنبري. ينظر: سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت، 1406هـ، 1986م، 229/4. وقد أنكر عليه الشوكاني هذا القول ورآه تكليفا لجمهور الأمة بما لا يطيقونه من الاستدلال العقلي على وجود الله وغير ذلك من أصول العقيدة... ينظر في ذلك: محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: محمد سعيد البدري، ط2، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط2، 1413هـ، ص 444-446.

من أجل ذلك منع الشارع من تولية غير المسلمين الولايات العامة، وجعل الردة سببا لانعزال الخليفة من غير حاجة إلى عزله من قِبَل أهل الحل والعقد إجماعا؛ لأن الكافر لا ولاية له على المسلمين، وبكفره يختل مقصود الإمامة الذي هو إقامة الإسلام وتنفيذ أحكامه[1].

وظيفة الولاية العامة يجب أن تعكس عقيدة المجتمع وتتمثل تصوراته العامة للكون والحياة، ويجب ألا تضمر الغايات العليا لهذا الدين ولهذه الأمة، في خضم الاهتمام بتطوير أسباب المعاش. فإن سعي الناس وكدحهم للاستكثار من خيرات الدنيا مفهوم البواعث، بيد أنه لا يرضى عاقل لنفسه أن تكون الغاية القصوى لسعيه في هذه الدنيا هي البطن الملآن، والبدن المزدان، فذاك مجرد هدف حيواني، ووقوف الحكومات والشعوب عنده هبوط بقيمة العالم ورسالته، ونزول عن المكانة التي أرادها الله له[2]، (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ)[3].

البند الثاني: إقامة شعائر الدين وإشاعة أخلاقه وآدابه

من الواجبات التي تضطلع بها الولاية العامة، حفظ الدين على ما شرعه الله تعالى من العبادات، بإقامة شعائره على سنة النبي ﷺ، والمداومة عليها والحفاظ على أوقاتها والمبالغة في الاهتمام والعناية بها... حفظا لها من الاندثار وترغيبا للناس فيها، وتربية للأجيال على الاحتفال بها والاستقامة عليها والعلم بأحكامها والعمل به. وقد كان ذلك من أبرز ما صرح به الخلفاء الراشدون وعملوا به، حيث كانوا إذا ولوا واليا على جهة جعلوا إمامة الصلاة إليه[4]. وكان عمر رضي الله عنه يقول: "إني لم أستعمل عليكم عمالي ليضربوا أبشاركم وليشتموا أعراضكم ويأخذوا أموالكم ولكني استعملتهم ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم..."[5].

---

[1] ينظر: الباقلاني، التمهيد، المرجع السابق، ص186. الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص 98-99.

[2] من بديع ما جادت به قريحة الشيخ الغزالي رحمه الله تعالى في بعض خطبه التي ألقاها بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة قبيل وفاته.

[3] سورة المؤمنون، الآية 115

[4] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المرجع السابق، ج38/35.

[5] محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م، 281/3.

فيجب على الولاية العامة إعلاء شعائر الدين والقيام بها ورفع شأنها، من أجل إعزاز الدين، رغم أن هذه العبادات ليست مختصة بنظرها ولا هي من الأحكام التي تفتقر إلى تدخلها[1]. ويرى الجويني أن الإمام إنما ينظر في إقامة الشعائر الظاهرة، وهي على قسمين: قسم يرتبط باجتماع كبير كالجمع والأعياد ومجامع الحجيج، ومهمة الإمام فيها تنظيمية. وقسم يحصل فيها الاجتماع لكنه من قبيل الاجتماع اليسير، كالأذان والصلوات الخمس فإن الإمام لا يتدخل بهذه الشعائر إلا إذا عطلها أهل قرية أو ناحية، واختلف العلماء هل يحملهم عليها قهرا. أما ما لم يكن شعارا ظاهرا، فلا نظر له فيها إلا إذا رفعت له واقعة فيحكم فيها[2].

فتقوم الولاية العامة إذن على الشعائر الظاهرة كصلاة الجماعات الكبيرة والجمعة، وتشرف على تسيير الحجيج وتنظيم مواقع المناسك... إلى غير ذلك مما يحتاج إلى تنظيم أو يؤدي ترك العناية به إلى الفوضى أو إلى الفتن. كما تقوم بإثبات بعض الأسباب الشرعية كالتعريف بأوقات الصلاة، وثبوت هلال رمضان والعيد... إلى غير ذلك مما يتعلق بعموم الناس...

كما تقوم الولاية العامة ببيان الدين للناس وتقريب أحكامه إليهم وتعزيز حضوره في المجتمع، بواسطة تشجيع الاجتهاد الذي هو فرض كفاية على هذه الأمة، وهو مهمة العلماء الربانيين الذين سخروا أنفسهم وحياتهم لتعلمه وتفقهه، ولكن للدولة دورا في ذلك يتمثل في دعمه وتهيئة أسبابه ووسائله[3]. وليس هذا من الوظيفة الاجتهادية الاشتراعية التي ذكرناها في المطلب الأول، لأن تلك قاصرة على القوانين التي تضعها الدولة، وهذه عامة في كل الأحكام والقضايا الشرعية.

وتقوم الولاية العامة أيضا بتنسيق الحريات الفردية في مجال الأخلاق والآداب الشرعية، بغية تأسيس حياة خلقية أرقى، وفسح المجال لنمو الحياة الروحية، فيدخل العنصر الأخلاقي في جملة العناصر التي تكون الدولة وأهدافها[4]. كما يتمثل دورها أيضا في إزاحة العقبات وتذليل

---

[1] تجدر الإشارة إلى أن هذه المسألة اختلف فيها الفقهاء، وهي هل يشترط في انعقاد صلاة الجمعة إذن ولي الأمر وتعيينه للإمام، فذهب الحنفية إلى اشتراط إذنه، ورأي الجمهور عدم افتقارها إلى ذلك. ينظر مثلا: ابن رشد، بداية المجتهد، المرجع السابق، 336/2.

[2] الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص 197-200. ويمثل لذلك بمن ترك صلاة متعمدا وامتنع عن قضائها، حيث اختلف العلماء في حكمه، فرأى الشافعي قتله، ورأى غيره حبسه وتعذيبه.

[3] يرى ابن عاشور أن من بين الآثمين في التقصير في أمر الاجتهاد، الأمراء والخلفاء في إضاعة الاهتمام بحمل أهل الكفاءة عليه. مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص408، هامش (1).

[4] عثمان ضميرية، وظيفة الدولة، المرجع السابق، عدد38، ص220.

الصعوبات أمام العاملين في سبيل الدعوة، وتهيئة المناخ والمحيط بتطهيره من الملهيات والمغريات والمهيجات...ولا يقتصر دورها على مجرد رسم القوانين الإسلامية، فهذا جزء يسير من مجموع الحقيقة الإسلامية..التي تجمع بين اليقين المستحوذ على العقل، والخلق الذي يصطبغ به السلوك، والنظام الذي يجب أن تنضبط به أصول المعايش كلها.. [1]

البند الثالث: تبليغ رسالة الإسلام للناس كافة

"ويتجلى دور الدولة الحاكمة على صعيد العمل الإسلامي في النهوض بجانبين اثنين، إن هي تهاونت فيهما لم يصلح أن ينوب عنها في النهوض بهما أحد، أحدهما جانب داخلي يتعلق بحال المسلمين أنفسهم، ثانيهما جانب خارجي يتناول علاقة المسلمين مع غيرهم"[2]. وإقامة الدين على المستوى الخارجي، تكون بنشر الإيمان به عن طريق الدعوة إلى الإسلام وبيان محاسنه، وإزالة العوائق التي تقف في طريق وصوله إلى الناس... وقد جعله الجويني ثاني واجبات الإمام تجاه أصول الدين، وسبيله في ذلك الحجة والمجادلة بالتي هي أحسن[3]، وبدعم جهود الأمة في القيام بالدعوة إلى دين الله تعالى في الداخل والخارج. وبتسخير القوة لحماية الدعوة بالأساليب الردعية وصرف العدوان الخارجي بكل وسائله وأسبابه، التي قد تبلغ حد العمل العسكري، وهو واجب المسلمين جميعا ولا يمكنهم القيام به إلا بواسطة حكامهم وقادتهم[4].

ولقد انفتحت في عصرنا الحالي آفاق كبيرة للدعوة إلى الله وتبليغ دينه إلى الخلق كافة. ودور الولاية في ذلك هو تجنيد الطاقات الفذة في الأمة وتزويدها بالإمكانات المختلفة المادية والمعنوية لتقوم بدورها. ولقد تولى علماء الإسلام قديما هذه المهمة بشكل تلقائي عند انشغال الحكام بالتمكين لملكهم وتكريس حكم العائلات، على حساب الشورى وحق الأمة في الاختيار، إلا أن ما لا يمكن إنكاره رغم ذلك، هو أن كثيرا من هؤلاء الحكام كانوا يدركون هذه الحقيقة، ويسعون لتحقيقها فمنهم من كان يسهم فيه من خلال توسيع رقعة الدولة بالجهاد في سبيل الله، وعن طريق التشجيع المادي والمعنوي على الدعوة، بالإغداق على العلماء والدعاة والوعاظ... وإجلالهم ورفع مكانتهم.

---

[1] ينظر: البوطي، على طريق العودة، المرجع السابق، ص27-36.

[2] المرجع نفسه، ص28.

[3] ينظر في ذلك: الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص 195-197.

[4] ينظر: البوطي، على طريق العودة، المرجع السابق، ص 27-36.

الفرع الثالث: الوظيفة النظامية

الوظيفة النظامية من الأسس التي عليها قيام الدول، لأنه لا ينفك عن الاضطرار إليها اجتماع، ولأن طبيعة النفس البشرية جبلت على التعدي إذا لم تجد الوازع الذي يردعها، فيحدث الاختلاف والتشاجر، ومن ثم يقع "... الافتقار إلى الشرائع والسنن والسياسات المحمودة، وعظُم الانتفاع بالملوك الحسني السيرة ليردعوا الظالم عن ظلمه، ويمنعوا الغاصب عن غصبه، ويعاقبوا الفاجر على فجوره، ويقمعوا الجائر حتى يعود إلى الاعتدال في جميع أموره"[1]. هي وظيفة تشترك في وجوب القيام بها كل الدول مهما اختلفت مشاربها وتباعدت عقائدها، إذ تمثل عناصر أساسية في قيام الدولة وبقائها، والتفريط فيها يعني زوال الدولة وتفككها. ويسميها العلماء بالمصالح، حيث إن من أهم واجبات الإمام عندهم صيانة المصالح. ويطلقون على الأعمال الأمنية والمواجهات التي تحدث بين الدولة وبين الخارجين عليها اسم (حروب المصالح)، لارتباطها بالأمن الداخلي للدولة وللمجتمع. وتشمل الوظيفة النظامية: المسائل السياسية والإدارية والمالية والأمنية والجزائية والقضائية.. وهي تندرج تحت ثلاثة محاور كبرى هي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بين الناس بالعدل[2]. وتقوم الولاية العامة على تحقيق ذلك عبر سياسات معدة في سنن وقوانين مضبوطة وفقا للشرع، وتحقيقا للعدل والنظام في المجتمع.

وقد جمع الجويني الأمور التي ينظر فيها الإمام تحت ما يتعلق بنظره من أمور الدنيا[3]، وقسمها إلى قسمين: طلب ما لم يحصل، وذلك بالجهاد ونشر الإسلام من خلال توسيع أراضي المسلمين وبسط نفوذ الدولة الإسلامية على أكبر قدر ممكن من الأمم والشعوب[4].

---

[1] يحيى بن عدي ت 363هـ، تهذيب الأخلاق، ط2، نشر جرجس فيلوثاؤس عوض، القاهرة، 1913م، ص14.

[2] ينظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص6 و ص153، والحسبة، المرجع السابق، ص55.

[3] الغياثي، ص 201-205.

[4] إذا كانت لغة عصر الجويني تعني تحصيل المزيد من الأراضي والشعوب والبلدان لنشر الإسلام وكفالة ذلك بالجهاد، فإن لغة عصرنا يمكن أن تعني شيئا آخر. إن مبدأ التوسع الذي كان تعتمده الدول في الماضي أصبح غير مرغوب فيه في عصرنا لما له من أبعاد سيئة للغاية نظرا لصعوبة تغيير التقسيم الإقليمي بعد أن بدأ يميل إلى الاستقرار، ولتطور القوة المادية والعسكرية حتى أصبحت أية مواجهة بين دولتين تعني الدمار الشامل أو قريبا منه. فغدا تحصيل ما لم يحصل من الأمور التي ينبغي إعادة النظر في وسائلها، باتخاذ التعاون بين أعضاء المجتمع الدولي وسيلة جديدة تيسر مهمة الدولة الإسلامية في تحقيق أهداف الجهاد من غير ممارسته فعلا بالصورة القديمة.. فالسعي إلى توسيع دائرة نفوذ الإسلام ودولته بالوسائل السلمية التي تعتمد على السياسة والاقتصاد .. أصبح من أهم واجبات الدولة التي تتخذ من الإسلام دينا وتعتبر نفسها حاميته، ولا يمكن أن يحصل ذلك إلا بتحصيل المكانة اللائقة في المجتمع الدولي بواسطة

وحفظ ما حصل، بالدفاع عنه ضد أي اعتداء خارجي من أهل الكفر والعدوان، وذلك بتحصين الحدود والثغور، وإعداد العدة اللازمة لضمان الردع ضد الأعداء. ثم حفظه على أهله فيما بينهم، بصون خطة الإسلام داخليا من الاضطراب والاقتتال والتظالم... وذلك على مستويين: على مستوى الكليات، وعلى مستوى الجزئيات.

فالمقصود بالكليات عنده، هو القضاء على أهل الفساد والمجرمين وقطاع الطرق من أجل تأمين السبل وإحلال الأمن العام في البلاد.

أما الجزئيات فثلاثة أقسام: الفصل في الخصومات، وإقامة السياسات[1] (التعزيرات) والعقوبات الزاجرة، والقيام على المشرفين على الضياع، وهي الولاية على من لا ولي له في أنفسهم وأموالهم، برعاية القصر والمحتاجين بما فيهم العجزة وغيرهم من الضعفاء... وهذا القسم الأخير يلتحق بالوظيفة الاجتماعية للدولة.

ومعيار التفريق بين الكلي والجزئي يرجع إلى أمرين: الأول هو أن هذه المفاسد تحدث باجتماع أهل الشر على تعريض الناس للخطر وقض مضاجعهم وسلب أمنهم وطمأنينتهم، بحيث يكونون قوة لا يمكن للأفراد مجابهتها، فترجع مهمة صدهم ودفع شرهم عن الناس إلى الدولة. وهذا نظر كلي لأنه يتعلق بالعموم.

أما الثاني، فهو أن قيام الدولة بترتيب قوات مسلحة للقضاء عليهم يؤدي إلى كف شرهم ومنعهم من التجمع مرة أخرى وفي ذلك حسم لمادة الفساد نهائيا، وتتحقق المعالجة الجذرية والكلية للمشكلة. وهذا الأمر لا يحدث للقضاة في فصل الخصومات لأن نظرهم في الخصومة نظر جزئي وقاصر على تلك الخصومة، ولا يمنع من حدوثها مرة أخرى. ومعنى ذلك أن نظر الإمام في هذه القضايا هو نظر استباقي أو وقائي، فالمطلوب منه ليس إزالة ما هو موجود من الفساد فحسب، وإنما منع وجوده ابتداء وقطع أسبابه.

والوظيفة النظامية التي تضطلع بها الولاية العامة هي من الحقائق الثابتة في القرآن الكريم. ففيما يتعلق بدور الدولة الأمني يقول الله تعالى: وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ

القوة الاقتصادية والسياسية والعسكرية.. وذلك لمواجهة استعلاء الدول الاستعمارية والتوسعية التي تجعل من مصالحها الداخلية قانونا تفرضه على كافة الشعوب.

[1] يلاحظ هنا كيف استعمل الجويني مصطلح السياسات بالجمع وفي سياق حديثه عن معالجة الإمام للقضايا الجزئية، ما يدل على أن مصطلح السياسة لا يعدو أن يكون مرادفا للتعزير عنده. وهو الغالب في استعمال الفقهاء.

رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا"[1]. وفي مجال القضاء والفصل في الخصومات يقول الله عز وجل: "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا"[2]. ويقول جل وعلا: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا"[3].

كما ورد ذلك في سنة النبي ﷺ وفي سيرته بإمامة المسلمين، منها قوله ﷺ: "... **إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به...**"[4].

الفرع الرابع: الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية

للوظيفة التي تضطلع بها الدولة الإسلامية طبيعة ذات شمولية أكثر اتساعا من أحكام الشريعة الإسلامية التي تنبثق من اليقين الاعتقادي والالتزام الديني، إذ يغطي النظام الذي يحكمها المنطقة كلها بمن فيها من مسلمين وغير مسلمين[5]، إلا أن ذلك لا يعني أن للولاية أن تخرج عن مقتضيات الشرع في ممارسة نشاطها، بل هي متصرفة بموجب الشرع فيما تركه لها من مجال للاجتهاد والتدبير، وتلك هي حكمة وجودها، فتمارس صلاحيات الرعاية للمجتمع الذي يخضع لها على المستويين الاجتماعي والاقتصادي.

فإضافة إلى الوظيفتين الدينية والنظامية، تعتني الولاية العامة في الدولة الإسلامية بالنهوض بالاقتصاد، والعمل على تعمير البلاد ورقيها، وتحقيق التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع الإسلامي[6]. فهي معنية بتحقيق العمران، وتوفير أسباب المعيشة للناس، والحفاظ على الصحة

---

[1] سورة النساء، 83.

[2] سورة النساء، 65.

[3] سورة النساء، 58

[4] جزء من حديث طويل رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به، ورواه مسلم، كتال الإمارة، باب في الإمام إذا أمر بتقوى الله.

[5] البوطي، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، ط2 دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1420هـ، 1999م، ص87.

[6] ينظر: عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، المرجع السابق، ص 159-160.

والعلاقات الاجتماعية العامة، وضمان قيام الصناعات والحرف الضرورية وإجبار من تعين لها، والإنفاق على هذه الواجبات[1].

ولا يقف الأمر عند فرض القيود على الحريات الاقتصادية من خلال التدخل في النشاط الاقتصادي الفردي، والتنظيم الدقيق لحق الملكية كما يرى بعض الباحثين[2]، ولكن يتعدى ذلك إلى تخطيط المشاريع الاقتصادية وحث الناس عليها، والذب عن مصالحها الاقتصادية على المستوى الخارجي... "وليس ثمة خلاف بين فقهاء الإسلام عامة والباحثين في الاقتصاد الإسلامي خاصة، حول مبدأ تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، ولكن يقوم الخلاف بينهم حول السند الشرعي لهذا الحق، وحول مدى هذا التدخل وحدوده"[3].

وأهم ما يجب على الولاية العامة القيام به على المستوى الاجتماعي والاقتصادي يدور حول ثلاثة محاور: الوفاء بالضرورات والحاجات التي لا غنى للمجتمع عنها، وإصلاح أحوال الأمة وإزالة الفساد عنها في كافة مجالات الحياة، بالعمل على بناء قوتها وهيبتها وعزتها، ثم العمل على تحقيق وحدة المسلمين وجمع كلمتهم.

البند الأول: الوفاء بالحاجات والضرورات العامة

تندرج مهمة الوفاء بالحاجات والضرورات العامة للمجتمع الإسلامي ضمن سياسة الدنيا التي تعد من الوظائف الأساسية للولاية العامة، وهي تشترك في ذلك مع السلطة العامة في أي دولة، إلا أن هدفها من ممارسة هذه الوظيفة هو ضمان استقامة الحياة العامة للمسلمين على نهج الله تعالى الذي رسمه النبي ﷺ لأمته، والتمكين للدين من خلال سد الخلة ودفع الحاجة وتسهيل الحياة على الناس حتى لا ينشغلوا بالسعي عن عبادة ربهم.

ثمة اتفاق على أن أهداف السلطة لا يمكن تحديدها بشكل نهائي ولا تفصيلي بحيث تصلح لجميع الأزمان ولكل المجتمعات البشرية، لأن ذلك يتوقف على درجة التقدم الحضاري

---

[1] عثمان ضميرية، وظيفة الدولة، المرجع السابق، ص226.

[2] ينظر: فوزي محمد طايل، أهداف ومجالات السلطة في الدولة الإسلامية، المرجع السابق، ص103 وما بعدها. ورغم أن الباحث يدخل كثيرا من المجالات التي يمكن للدولة أن تقوم بها، حتى تلك التي لا يمكن إدراجها بحال من الأحوال ضمن مفهوم الأمن، إلا أنه لا يمكن اختزال دور الدولة في الإسلام في تحقيق أمن المجتمع وفرض القيود على الحريات الاقتصادية، لأن في ذلك تجاهلا لوظيفة الدولة الدينية، وفيه تطويع لها لتخضع للمفاهيم الغربية.

[3] محمد شوقي الفنجري، المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي، 135/1. نقلا عن فوزي محمد طايل، المرجع السابق، ص103.

للمجتمع.. ومدى تطوره السياسي، وطبيعة المشكلات التي يعيشها هذا المجتمع أو ذاك في عصر من العصور[1]. وينطبق هذا الأمر على الولاية العامة في الدولة الإسلامية؛ فرغم أن الرسول ﷺ هو القدوة في تحديد قضايا ومجالات الولاية العامة، غير أن ضرورات الحياة العامة المتطورة اقتضت من الخلفاء الراشدين أن يتخذوا من السياسات ما لم يكن بالضرورة مماثلا لسياسة النبي ﷺ. كما برز التباين بين سياساتهم وتصرفاتهم بشكل واضح، رغم قرب العهد بينهم، وبزمن النبي ﷺ. فالاضطرابات التي سببتها حركة الردة في عهد أبي بكر ﷺ، والفتوحات التي حدثت في خلافة عمر وعثمان رضي الله عنهما، ثم الفتن التي أصابت المسلمين غداة خلافة علي ﷺ وقبيلها... كل ذلك قد فرض تباينا بين سياسة كل منهم، سواء من حيث المنهج شدة ولينا، أو من حيث الأولويات التي بنيت عليها سياستهم. وبناء على ذلك، اتفق العلماء على أن تصرفات النبي ﷺ بالإمامة غير ملزمة للأمة بعده، إلزام التصرفات المقصود بها التشريع، على الأقل في تفاصيلها الاجتهادية، وأن معالجة المشكلات العامة المطروحة، يرجع النظر فيها إلى من ولي الأمر بعده، وقد يخالف تصرف النبي ﷺ واجتهاده.

وتتحدد واجبات الولاية العامة في الوفاء بحاجات الأمة، انطلاقا من الواقع واقتضاء الضرورة والحاجة، حيث إن الشارع لم يفصل في هذه الواجبات إلا يسيرا، موكلا ذلك إلى الأعراف السائدة والحاجات الملحة التي يعرفها الإنسان بفطرته، ويدركها بحكمته، مستهديا في أصول ذلك بهدي الله ورسوله فيما نزل به القرآن وبينته السنة. وربما أعرض بعض العلماء عن التفصيل فيها، موكلا ذلك إلى أولي الأمر لاختصاصهم بأمور السياسة وإدراكهم لمتطلباتها. وإنما يتدخلون في ذلك إذا ما حدث تقصير من الولاية أو انحراف عن أهدافها وغاياتها ومنهج الشارع في معالجتها.

ومما ذكروه من الحاجات العامة: ووجوب حماية المدينة من الأخطار التي تهددها..، وتيسير أسباب الحياة فيها ببناء الأبنية ذات المنافع العامة كالأسواق والقناطر... وتوفير المياه واستغلال مواردها وأوجه الانتفاع بها.. والتحقق من مصداقية أهل المهن وحسن معاملتهم وحملهم على الإتقان في أعمالهم، وتوفير مسالك لتوزيع إنتاجهم وحمل الزراع على استغلال الأراضي بالزراعة...

---

[1] فوزي محمد طايل، أهداف ومجالات السلطة في الدولة الإسلامية، المرجع السابق، ص5.

وحث السكان على اكتساب الفضائل كالخط والحساب والتاريخ والطب ... ومعرفة أخبار البلد لتمييز المصلح من المفسد، ولمعرفة المحتاج ليعان، وصاحب الصنعة ليستعان به[1].

فهذه الحاجات وأمثالها مما هو ضروري لأي مجتمع، يقرها الشارع ويحث على الوفاء بها، حتى لو لم يبين ذلك بنصوص، لأن عادته في التشريع أن يترك مطالب الجبلة على الإباحة من غير حث عليها تفويضا لاضطرار المكلفين إليها، ولكنه يتوجه إليهم بالطلب إذا لمس منهم تفريطا أو تقصيرا في أدائها. إلا أن الفارق بين المجتمع المسلم وبين غيره يكمن في المنطلقات العقيدية التي تحكم تصوراته، وفي المنهج الذي ينبغي أن تتبعه الولاية العامة في معالجة هذه المجالات، والأهداف التي تتوخاها من خلال ممارستها لها، وسبل هذه المعالجة[2].

البند الثاني: إصلاح أحوال الأمة وتهيئة أسباب قوتها

تضطلع الولاية العامة بالواجبات التي يسميها العلماء بفروض الكفاية، وهي مفروضة على الأمة في الأصل، ومن أجلها وجدت الولاية وقامت الدولة[3]. فإن من أسباب تشريع فروض الكفاية، أنها إذا كلف بها الجميع كان مفسدا لمعاشهم، ومفضيا إلى إهمال ارتفاقاتهم، ولا يمكن تعيين بعض الناس له وآخرين لغيره كالجهاد والعلم... لأن كل واحد يتيسر له ما لا يتيسر لغيره[4]. والولايات نفسها تعد من فروض الكفاية لأن المصلحة المقصودة منها وجود نظام، كالقضاء، والخلافة، والحسبة.. فإنها شرعت للنظام، وتحصل بقيام البعض بها[5].

---

[1] ينظر في ذلك: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 87/1.

[2] وهنا يكمن خطأ الذين استوردوا أنظمة الحكم الغربية، ذلك أنهم أخذوها بحذافيرها؛ بمقاصدها ووسائلها ضاربين صفحا عن النظر في مدى انسجامها مع مجتمعاتنا الإسلامية. فكانت "الدولة المحدثة"، ولا أقول الحديثة، في بلادنا نتاجا لعملية التحديث على النمط الأوروبي، الأمر الذي جعل منها إطارا فوقيا مركبا على قمة المجتمع، يحكمه وهو منفصل عنه في الوقت نفسه، حيث شكل هذا التحديث انحرافا وابتداعا في عقيدة المجتمع الأساسية والسائدة، في الوقت الذي كان ينبغي أن تكون الدولة أداة ووسيلة لتحقيقها في الواقع. ينظر قريبا من هذا المعنى: حامد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، المرجع السابق، ص20، هامش رقم11.

[3] محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط7، دار التراث، القاهرة، دت، ص303 .

[4] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 185/1.

[5] ينظر: المرجع نفسه، 185/1. سيأتي لاحقا الحديث عن توسيع مقاصد الشريعة وأن النظام من بينها وكلام الدهلوي هنا من أوضح ما يستأنس به بالإضافة إلى الشاطبي.

وإصلاح أحوال الأمة وإزالة الفساد عنها من الواجبات التي تخاطب بها الأمة بأسرها، ويقوم كل مكلف بما تهيأ له وقدر عليه من ذلك، لأنه يعد جزءا من الإيمان: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ . .)[1]. إلا أن بعض الأعمال تتطلب قدرة ومعرفة وكفاية في القائم بها، فلا يكون وجوبها شاملا لكل المكلفين، وإنما يختص بالخطاب بها أهل العلم والفضل والطول. يقول الإمام الدهلوي: ف "واجب على أهل الآراء الكلية بذل الجهد في إشاعة الحق وتمشيته، وإخمال الباطل وصده. وربما لا يمكن ذلك إلا بمخاصمات أو مقاتلات ... فيعد ذلك من أفضل أعمال البر.."[2]. والقيام بهذه الأعمال نوع عبادة، والقائم بها مأجور عند الله تعالى إذا خلصت نيته... إلا أن ذلك يتعين على الولاية العامة بما تمتلكه من وسائل وإمكانات تنفيذية، ولأن دور ولي الأمر هو القيام على الفروض التي تخاطب بها الأمة بوصفه نائبا عنها في تنفيذ شرع الله تعالى والقيام بواجبها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقوة والقهر والإلزام[3]. ومن هنا استنبط العلماء وولاة الأمر عبر التاريخ الإسلامي كثيرا من الولايات التي لم يكن للمسلمين بها عهد، إلا أنها ترجع إلى هذا الأصل.

وقد ذكر الدهلوي حاجة المدينة إلى أن تحفظ من بعض أنواع الخلل التي لا يقدر على القيام بها سوى الولاية العامة. لذا فإن من مهامها الحرص على منع الخلل قبل حدوثه، والقضاء عليه إذا حدث. وعدد منها أمورا لا يمكن لأي مجتمع أن يستغني عنها ولا لسلطة أن تهمل أمرها، وإلا أدى ذلك إلى فساد عظيم. نذكر منها ما يتعلق بإصلاح أحوال الأمة وتقويتها: الأعمال الخفية الضارة بالمدينة كالسحر ودس السم وتعليم الفساد، والتأليب على العصيان.. وغير ذلك من أعمال التخريب. وظهور عادات فاسدة تؤدي إلى إهمال الارتفاقات الواجبة، كاللواط والسحاق وإدمان الخمر.. وغيرها مما يندرج ضمن حفظ الآداب العامة. ظهور معاملات ضارة بالمدينة كالقمار والربا والرشوة وتطفيف الميزان... وغيرها مما هو من هذا الجنس. اكتفاء الناس

---

[1] سورة التوبة الآية 71

[2] الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 97/1.

[3] ومن هذا الجانب صنف العلماء الولايات ضمن العبادات.

ببعض الارتفاقات دون التوسع في التمدن... أو توجههم لبعض النشاطات دون بعض مما يضر بالمدينة، مثل أن يقبل أكثرهم على التجارة ويتركوا الزراعة...فتضيع بذلك كثير من المرافق العامة[1].

ومما يدخل في هذا الإطار: تعزيز سيادة المسلمين على أرضهم وتهيئة أسباب القوة لتكون الأمة عزيزة مرهوبة الجانب[2]، فـ"لم يزل رسول الله ﷺ طول حياته يقوي عُدد المسلمين بإكثار السلاح والشوكة والظهر والأزواد يزيد ذلك كله عاما فعاما"[3]. وإنما كان ﷺ وأصحابه يفعلون ذلك تنفيذا لأمر الله تعالى في مثل قوله عز وجل: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ)[4]. وفي ذلك دليل على أن المسلمين مخاطبون بالعمل على تقوية جانبهم والاستعداد لصد عدوهم، وضعفهم عن ذلك تقصير لا يرضاه الله تعالى ولا رسوله. وعلى رأس أسباب القوة توحيد صفوفهم ليكونوا جبهة واحدة ضد جبهات الكفر والعدوان. على أن الأمر لا يقتصر على القوة العسكرية وحسب، بل يشمل ذلك كافة العوامل التي تعزز من وضع الأمة في المجتمع الدولي المعاصر، كالتقدم في مجالات العلوم المختلفة، منها على وجه الخصوص: التحكم في التكنولوجيا بأنواعها، وتحسين وضعها العسكري والاقتصادي عالميا... وتأمين المجتمع الإسلامي من تقلبات الأوضاع الاقتصادية العالمية والتبعية للغير في المجالات الضرورية؛ بتحقيق الأمن الغذائي والاستشفائي...

البند الثالث: تحقيق الوحدة الإسلامية

لا ريب أن وحدة المسلمين تقوم على رأس أسباب القوة وشروطها، ولقد كان يليق الحديث عنها في البند السابق، غير أننا خصصناها ببند مستقل لأهميتها، ولترددها بين مقصد ديني، هو الاستجابة لأمر الله تعالى بالوحدة والتوحد والاعتصام بحبل الله والتآخي بين المؤمنين،

---

[1] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 1/86-87. ويرى أنه ينبغي أن يكون الزراع بمنزلة الطعام والصناع والتجار والحفظة بمنزلة الملح المصلح له. يريد أن عدد الأولين يجب أن يكون أضعاف عدد غيرهم من أصحاب المهن..

[2] لمزيد من التفصيل في هذا المعنى ينظر: ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، المرجع السابق، ص 215-217.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص217.

[4] سورة الأنفال الآية 60.

في قوله تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا . .)[1]، وبين مقصد دنيوي، هو تحقيق عزة الأمة وهيبتها، إذ لا يتحقق ذلك إلا عبر طريق الوحدة.

والوحدة الإسلامية تعني جمع الصف الإسلامي في أمة واحدة، حيث وردت كلمة (أمة) في القرآن الكريم دالة على الجماعة الكبيرة التي تربط بينها العقيدة والدين، تلك الرابطة الإنسانية التي تتوحد فيها المفاهيم الأساسية والحقائق الكبرى والقيم العليا، فتجتمع حول العقيدة المبنية على الحقيقة وعلى التصور الصحيح للوجود، وتلتزم التشريع المبني على الحق. إنها تكتل حول الحق والخير والفضيلة...[2]

فالعلاقة التي تربط بين أجزاء الأمة جامع معنوي، والدولة الإسلامية حقيقة مجردة لا ترتبط لا بمكان ولا بزمان، ومن ثم لا تتحدد بإقليم أو بحدود مصطنعة.. فالدولة الإسلامية هي تعبير معنوي عن الجماعة الإسلامية. والخلافة وغيرها من النظم المساندة لها ليست سوى أدوات تسمح لتلك الدولة بتحقيق فاعليتها في مكان معين أو زمان معين[3]. ورباط أي مجتمع من المجتمعات أو تماسكه، لا يتم إلا في ظل حكم، يجمع بين صفتي السلطة والرعاية، والقوة والعدالة. فالولاية العامة تمثل الرباط الذي به يتماسك المجتمع الإسلامي، ويرد عنه غائلة البغي الداخلي، والعدوان الخارجي من خلال ضفر وعي المجتمع وجهوده[4].

إن الأمة مجتمع يشترك أفراده في العقيدة ومفاهيم الحياة، وفي القيم الخلقية والمثل الإنسانية، وما ينبع عن ذلك من نظم وعادات أو شعائر وعبادات ومن ممارسات حضارية... ووحدة الصف هي منبع الحيوية والقوة، لأن الفرقة تورث الفشل والضعف.. قال تعالى: "وَلَا

---

[1] سورة آل عمران، الآية 103

[2] ينظر: سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، دم، دت، ص264.

[3] ينظر: حامد ربيع، تحقيقه على سلوك المالك، المرجع السابق، ص 90-92. وينظر أيضا ما يؤيد هذا المعنى: عبد الحميد بن باديس، الخلافة أم جماعة المسلمين، آثار ابن باديس، إعداد وتصنيف: عمار طالبي، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر، 1388هـ، 1968م، ص410.

[4] البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام، المرجع السابق، ص41.

تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ. . ."[1] ويقول عز وجل: "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ"[2]. وتضييع الوحدة مبطل للجهاد ومانع له، يقول تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ"[3]. فالوحدة شأن الأمة الإسلامية وخاصة من خواصها[4]، "إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ"[5].

إن الجامعة الإسلامية التي أسس النبي ﷺ حادثة جديدة في تاريخ البشرية، لم يألفها العرب ولا غيرهم من قبل. ولما كان هذا المفهوم مرتكزا على أصل نفساني محض يخفى وجوده... كان لابد أن يتجسد في مظهر مشاهد تتبين فيه فائدة عمله ﷺ بأمرين : أحدهما مظهر محسوس، يكون به مشاهدا للناس، هو إيجاد المجتمع الإسلامي، والثاني تقريب وتمثيل مألوف عند البشر منذ القدم.. هو رابطة الأخوة الإسلامية[6]. ووحدة الولاية العامة تعد إحدى الأصول الضرورية لتحقيق الوحدة الإسلامية المجسدة لهذه الأخوة. ورغم العقبات التي تقف في طريق تحقيقها، فإن المسلمين مخاطبون بالسعي إلى ذلك، لأنه شرط ضروري لإقامة مقاصد هذا الدين وأحكامه...[7]. على أن الوحدة السياسية هي غاية ما يتحقق من هذه الوحدة، وهي أمر لا يمكن حدوثه "... إلا بين شعوب تسوس نفسها فتضع خطة واحدة تسير عليها في علاقاتها مع غيرها من الأمم، وتتعاقد على تنفيذها، وتكون كلها في تنفيذها والدفاع عنها يدا واحدة، فهي مقتدرة على الدفاع عنها كما كانت حرة في وضعها"[8].

---

[1] سورة الأنفال الآية 46.

[2] سورة الأنعام الآية 159.

[3] سورة الصف الآية 4.

[4] سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المرجع السابق، ص264. ملاحظة: هذه معان ومصالح لم يحد لها الشارع حدا ولا رسم لها رسما معينا، وإنما طالب بها المكلفين لذاتها أيا كانت الأشكال التي يمكن أن تجسدها.

[5] سورة الأنبياء **الآية 92**.

[6] ينظر: ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، المرجع السابق، ص115.

[7] مصطفى الفيلالي، مجالات الوحدة الإسلامية وسبل الاستفادة منها، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، العدد الرابع، 1408هـ، 1988م، ج3، ص 2545-2549.

[8] عبد الحميد بن باديس، الوحدة العربية، هل بين العرب وحدة سياسية؟، آثار ابن باديس، المرجع السابق، ص398.

يمكن الخلوص إلى أن مجالات الولاية العامة كثيرة، وتتعلق بالدين والدنيا، على ألا يفهم من ذلك الفصل بين الدين والدولة، لأن للدولة نشاطا يتعلق بالدين، ولا الثيوقراطية، لأن الدولة لا تحتكر الدين. وإنما تقوم إزاءه بدور إيجابي، وتعتبر نفسها حامية له من غير أن يكون ذلك مبررا لانحرافها، ولا سببا لخروجها عن نطاق المساءلة... ولا حاجة بنا إلى أن نتجنب استعمال مصطلحات شرعية خوفا من رد فعل الآخر عليها، لأن فهم الإسلام يتحقق بأدواته المنهجية. وتتلخص وظائف الولاية العامة في إقامة الدين الإسلامي وإظهاره على الأديان في كل مكان وزمان، من خلال حمايته وحفظه وإنفاذ أحكامه، ونشر هدايته إلى أوسع مدى، ورعاية حاجات الأمة وسد ضروراتها، وإصلاح أحوالها الاجتماعية والاقتصادية، بالتمكين لها وتهيئة أسباب عزتها وقوتها في كل المجالات، ثم العمل على تفعيل أخوة المسلمين وتحقيق وحدتهم بما يجعل منهم أمة واحدة. وثمة ارتباط بين الرؤية الشكلية والقانونية لوظائف الدولة، وهو التقسيم الثلاثي المعروف، وبين الرؤية الموضوعية المتمثلة في ذات الوظائف المنوطة بالدولة، والمجالات التي تمارس فيها نشاطها، فإذا نظرنا إلى الدولة الإسلامية من الزاويتين، وجدنا أن التجوز في اعتبار التشريع أحد وظائف الدولة قد يؤدي إلى نتائج مغلوطة؛ فإنه إذا كان من السهل المقارنة بين نظم الحكم المختلفة التي تتبع أحد الاتجاهات الثلاثة الكبرى المعروفة في الدولة الحديثة، لأنها تتفق على الوظائف الثلاث التي من ضمنها الوظيفة التشريعية، فإن هذا لا يطرد مع الدولة الإسلامية. ذلك أن تحديد مجال نشاطها لا يعني أنها تمارس فيه التشريع بالضرورة، حتى لو قلنا إن مقصودنا بالتشريع هو الاجتهاد.

فالتشريع في الإسلام لله وحده وليس للدولة، والولاية العامة تقوم على تنفيذ ما وكل الشارع تنفيذه إليها من أحكام بالاجتهاد ضمن النصوص الشرعية وما فوضه لولي الأمر من مساحة للتدبير والنظر في مصالح المسلمين. والولاية العامة في الاقتصاد مجرد قاسم، حيث يقف دور الدولة في الاقتصاد عند تنظيم استغلال ثروات الأمة وتوجيهه بما ينفع المجموع. بالإضافة إلى دورها التوزيعي التكافلي في نظام الزكاة الذي تقوم على تنفيذه، وفق قواعد تحكم الموارد والمصارف. أما اجتماعيا فتضطلع بالقيام على حاجات الضعفاء، وإصلاح شؤون المجتمع الدينية والثقافية والأخلاقية والسلوكية، وذلك ضمن قيم وأخلاق الإسلام المعروفة سلفا، والتي يوقن بها المجتمع ويؤمن بضرورة التزامها، لأن مصدرها هو الله تعالى الذي يؤمن به ويذعن لتعاليمه، وتسعى إلى إعزاز الأمة وحماية مصالحها وتقويتها وتوحيد صفوفها على كافة الأصعدة. فهي تتولى رعاية مصالح المسلمين في الداخل والخارج.

خلاصة الفصل الأول

للولاية العامة دلالتان اصطلاحيتان: تتعلق الأولى بالبعد العقيدي والسياسي، حيث تعني النصرة والمحبة والرعاية... فمضمونها يتجاوز العاطفة المجردة، ليتعدى أثرها إلى الواقع؛ فتظهر في شكل تعاون وتضامن وتدبير على مستوى السلوك العام، وتمارس في صيغ وأشكال من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما الولاية في بعدها الفقهي، فتعني الرعاية والقيام على شؤون الغير، فهي: "تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى". ولا يمكن إطلاق هذا التعريف على الولاية العامة، بل لابد من مراعاة طبيعتها السياسية وهي: "حق النظر والبت في أمور المسلمين العامة تفسيرا وتنفيذا لأحكام الشريعة ومكارمها، أو اجتهادا بجلب المصالح ودرء المفاسد، ويقتضي تسليم عموم المسلمين له والتزامهم به"، فتكون بهذا، قريبة من مدلولات سياسية أخرى: كالسلطان والإمارة والإمامة والخلافة...

على أن الولاية العامة من اقتضاءات الشريعة، حيث ثبت وجوبها بإجماع الأمة استنادا إلى استقراء نصوص الشريعة واستنباطا من روحها. والإمامة كتعبير عن الرئاسة العليا للدولة، هي مجرد تنزيل لخطاب الشرع على واقع معين... وإنما القصد منه يتمثل في وضع المنهج الذي ينبغي أن يلتزمه الحاكم والمحكوم، وهو أن يرتكز الحكم على قيم العدل والأخلاق والشورى وحسن السيرة في الرعية، ومبدأ الطاعة والنصيحة والنصرة. كما يتمثل أيضا في رسم الأهداف والغايات التي نيط تحقيقها بهذه الأمة وتضطلع الولاية العامة بالجزء الأعظم منها. وتتصف الولاية العامة بعدد من الخصائص المميزة؛ على مستوى الفكر وعلى مستوى النظم وعلى مستوى الحركة.

وتضطلع الولاية العامة في الدولة الإسلامية بثلاثة أنواع من الوظائف: الوظيفة القضائية، والوظيفة المصلحية (التنفيذية) والوظيفة الاجتهادية الشورية (التشريعية). وتشمل هذه الوظائف مجالات عديدة؛ دينية ونظامية واجتماعية واقتصادية. إلا أنها تتسم في عمومها بالمحدودية، نظرا لدور الأمة في القيام بهذه المجالات وبغيرها. فليست الدولة في الإسلام ذات طبيعة شمولية كما قد يُظَن، وإنما لها مجال محدود تحتكره لما له من أهمية، ولأنه لا يمكن تركه للأفراد. ويوكل باقي النشاط العام لمساهمة الأمة بأفرادها وجماعاتها. ولا يعني ذلك الحجر على الولاية العامة في هذا النشاط، بل يمكن لها الإسهام فيه من غير احتكاره، كما يمكنها التدخل بالتنظيم والتوجيه إذا دعت الضرورة إلى ذلك. والغاية من قيام الولاية العامة على هذه الوظائف، إنما هو من أجل تحقيق مصلحة الدين ومصلحة الأمة، وهو ما نقصد إليه ونريده من البعد السياسي للمصلحة الشرعية.

الفصل الثاني

مفهوم المصلحة الشرعية وأنواعها

إن البحث في البعد السياسي للمصلحة الشرعية يتطلب تبين مفهوم المصلحة الشرعية في إطارها العام، والتقسيمات المختلفة التي عني العلماء والباحثون بتفريعها، تمهيدا للتقسيم الذي اعتمدناه من أجل تمييز ما أطلقنا عليه: (البعد السياسي للمصلحة الشرعية). وذلك بهدف توصيف مكان المصلحة من السياسة ودورها فيها، والإطار الذي يحددها في هذا المجال، فيتضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: يتناول مفهوم المصلحة الشرعية

المبحث الثاني: ونفصل فيه أنواع المصلحة و التقسيمات التي اعتمدها العلماء لخدمة أغراض علمية أو عملية معينة.

المبحث الثالث: وفيه نبين التقسيم الذي نعتبره أساسيا في بحثنا لتفريع المصلحة الشرعية ومنه ينبثق البعد السياسي لها.

المبحث الأول
مفهوم المصلحة الشرعية

مما استقر عند عامة علماء الشريعة أن المصلحة هي الغاية والمقصود الذي بني عليه التشريع الإسلامي، فلابد أن نقف على حقيقة المصلحة في الاعتبار الشرعي. ولما كانت المصلحة محل اهتمام العلماء في دراستهم لعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة والفقه والسياسة الشرعية، رأينا أن نبرز مفهومها عند كل من الفقهاء والأصوليين، وعند المعاصرين ممن اهتموا بدراستها. ثم نعرج على بيان مميزات المصلحة الشرعية. وتفصيل ذلك في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة المصلحة الشرعية

المطلب الثاني: مفهوم المصلحة الشرعية عند الأصوليين والفقهاء

المطلب الثالث: مميزات المصلحة الشرعية

المطلب الأول: حقيقة المصلحة الشرعية

نتناول في هذا المطلب معنى المصلحة من ناحيتين: من جهة نبين معناها اللغوي وحقيقة وجودها في الواقع وما يدركه الإنسان منها، ومن جهة أخرى نكشف عن الاعتبار الشرعي إزاءها، أي متى توصف المصلحة بأنها شرعية؟

الفرع الأول: حقيقة المصلحة

المصلحة هي موضوع النشاط الإنساني وغايته في كل مجالات الحياة، فكل ما يصدر عن الإنسان من تفكير وعمل يرجع إلى دافع خفي هو المصلحة. وإدراكه لحقيقتها إنما هو من جهة وجودها في الواقع، كما يدركها عقله عند نظره وتأمله في كنهها... وعلى هذا، فإن حقيقة المصلحة لا تنفك عما عبرت عنه اللغة.

والمصلحة في اللغة هي الخير، والنفع، والمناسبة... فيقال: صلح الشيء، إذا كان نافعا أو مناسبا، ويكون الشيء صالحا إذا كان على "هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كالقلم

يكون على هيئته الصالحة للكتابة به، والسيف على هيئته الصالحة للضرب به"[1]، كما تطلق على الأعمال الباعثة على النفع والخير..

واشتقاقها: مفعلة من الصلاح، بمعنى حسن الحال. وصيغة مفعلة قد تستعمل لمكان ما كثر فيه الشيء، فهي عند علماء اللغة شيء فيه صلاح قوي[2].

ويطلق لفظ المصلحة ويراد به: النفع بمعنى الصلاح، أو المنفعة لفظا ومعنى. كما يطلق ويراد به الشيء الذي فيه نفع، فيقال إن التجارة والعلم مصلحة، لأنهما يؤديان إلى المنافع المادية والمعنوية[3].

ويقابل المصلحة ويضادها في المعنى؛ (المفسدة) ولذلك عرفت كثير من المعاجم المصلحة بأنها ضد المفسدة، لأن المصلحة لا يكتمل لها معنى إلا بدفع ضدها وهو المفسدة.

فالمصلحة إذن؛ هي المنافع التي تناسب الإنسان وتوافق طبعه، سواء كانت هذه المنافع مادية أم معنوية. ويلتحق بها نفي المضار والمفاسد التي يمكن أن تصيبه فتعكر عليه الاستمتاع بتلك المنافع، فتعد السلامة منها ضربا من المصلحة، ومن هنا كانت المصلحة، وفق نظر العقل المحض قاصرة على الدنيا، إذ لا يمكنه إدراك مصالح الآخرة بالنظر ولا المشاهدة، فاعتبرت المصلحة أساسا ومنطلقا للسياسة القائمة على النظر العقلي..

بينما اعتبر الإسلام المصلحة على ضربين: مصلحة دنيوية، ومصلحة أخروية. والنظر في المصلحة الدنيوية من جهتين: جهة مواقع الوجود، وجهة تعلق خطاب الشارع بها. فالجهة الأولى هي ما يمكن للنفس أن تميزه وللعقل أن يدركه منها، وهي: "ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام

---

[1] نص رسالة الطوفي في المصلحة، منشور ضمن: عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ط6، دار القلم، الكويت، 1414هـ، 1993م، ص111.

[2] ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص278. وقد اعتبر المكان هنا مجازيا، واعترض عليه بأن علماء الصرف يشترطون لدلالة وزن "مفعلة" على الكثرة أن يصاغ من أسماء الأعيان كمثل "المأسدة" للمكان الذي تكثر فيه الأسود... أما في أسماء المعاني كمثل "الصلاح" فلم يسوغوا هذا الوزن لهذا المعنى. ينظر: عمر بن صالح، مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام، دار النفائس، عمان، 1423هـ، 2003هـ، ص100. يعزو الاعتراض إلى شيخه: زين العابدين محمد النور.

[3] ينظر: حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، مكتبة المتنبي، القاهرة، 1981، ص 3-4. وهو ما أفاده محمد سعيد رمضان البوطي باختصار شديد. ينظر له: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية،ط6، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000،1421م، ص27.

عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق"[1]، كما أنه يدرك، بحكم العادة، أن تلك المصالح لا محالة مشوبة بتكاليف ومشاق؛ قلّت أو كثرت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها، وكذلك الأمر بالنسبة للمفاسد. ووصف الشيء عند أهل العقل بأنه مصلحة أو مفسدة، يكون على مقتضى ما غلب عرفا وعادة، وإذا استوى الأمران، فلا يقال إنه مصلحة أو مفسدة[2].

حقيقة المصلحة إذن؛ هي اللذة وأسبابها، والفرح وأسبابه، وحقيقة المفسدة هي الألم وأسبابه والغم وأسبابه[3]. وكذلك المنفعة؛ هي اللذة وما يكون طريقا إليها، والمضرة هي الألم وما يكون طريقا إليه[4]. واعتبار الأسباب في كل منهما مصالح ومفاسد إنما هو من قبيل المجاز، لأن أسباب المصالح قد تكون مفاسد في حقيقتها، وإنما اعتبرت مصالح لكونها طريقا إليها، وكذلك أسباب المفاسد قد تكون مصالح في حقيقتها، غير أنها دخلت في مسمى المفاسد لكونها سبيلا إليها[5].

وربما ذهب بعض العلماء إلى أبعد من ذلك في محاولة معرفة حقيقة اللذة التي بها تعرف المصلحة، فتساءلوا: ما هي اللذة؟ ف "قيل في حدها: إنها إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي"[6]. إلا أن بعضهم رآى أن لا جدوى من ذلك لأنهما من أظهر ما يجده الحي من نفسه فهو يدرك بالضرورة التفرقة بينهما فلا حاجة إلى النظر[7].

إلا أن المصلحة لا تقتصر على الدنيا، لذا وجدنا من علماء المسلمين من اعتنى بها على الجهتين، وهم أولئك الذين درسوا علم الأخلاق والسلوك وأسرار التشريع. وربما كان استعمالهم لـ "الحكمة" أكثر من استعمالهم لـ "المصلحة" اتباعا للفظ القرآني. فصححوا النظر العقلي المحض بالنظر العقلي المبني على الإيمان، وما يتوصل إليه العالم بالتأمل في أسرار الشريعة وحكمتها[8].

---

[1] الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 44/2.

[2] ينظر: المرجع نفسه، 44/2-45.

[3] ينظر: عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ط2، دار الجيل، بيروت، 1400هـ، 1980م ، 11/1-17.

[4] ينظر: فخر الدين الرازي، المحصول، المرجع السابق، 158/5.

[5] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 11/1-17.

[6] فخر الدين الرازي، المحصول، المرجع السابق، 158/5.

[7] ينظر: المرجع نفسه، 158/5.

[8] ولعل أبرز من اعتنى بالمصلحة من هذه الوجهة، وتصدى للتأليف فيها هو الإمام عز الدين بن عبد السلام في عدد من كتبه، وعلى رأسها كتابه الفذ "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" وكان غرضه من الكتاب –كما صرح به–

والذي يمكن استخلاصه مما سبق في تحديد حقيقة المصلحة أنها: تحصيل اللذة والمحافظة عليها، أو ما يؤدي إلى تحصيل اللذة والإبقاء عليها. فإذا جمعنا بين الهدف والسبب المؤدي إليه نقول: إن المصلحة هي اللذة وأسباب تحصيلها والمحافظة عليها.

الفرع الثاني: المصلحة الشرعية

انتهينا إلى أن حقيقة المصلحة هي ما يحصله الإنسان فردا وجماعة من منفعة راجحة؛ مادية ومعنوية، عاجلة وآجلة، وأن كل ما هو سبيل إليها يعد مصلحة كذلك. فهل يوصف كل ما هو منفعة بأنه شرعي؟

المصلحة الشرعية ليست هي مطلق الملاءمة والنفع، والمفسدة ليست هي مطلق المنافر والمشقة، فبينهما عموم وخصوص وجهي، حيث إن الشارع قد أقر بأن في الخمر منفعة ما، غير أنه ألغى هذه المنفعة ولم يعترف بها بسبب ما فيها من الإثم[1]. ورغم أن هذه المنافع تعد مصالح في نظر الناس، إلا أنها ليست كذلك في نظر الشارع، ولا يمكن وصفها بأنها مصلحة شرعية.

ذلك أن تحديد المصالح الدنيوية[2] يكون عن نظرين: الأول من جهة مواقع الوجود، وقد سبق، والنظر الثاني من جهة تعلق الخطاب الشرعي بها. فالمصالح المعتبرة في نظر الشارع خالصة غير مشوبة بالمفاسد، وما يجري في الاعتياد الكسبي من وجود مفسدة مغلوبة، غير ملتفت إليه في الحقيقة الشرعية، وهذا المقدار هو ما يقال إنه غير مقصود في شرعية الأحكام[3]. "وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة عن حكم الاعتياد، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار

يتركز حول الترغيب في الطاعات والمعاملات المشروعة ببيان مصالحها، والترهيب من المعاصي والمخالفات ببيان مفاسدها، وإرشاد الخلق إلى الموازنة بين المصالح فيما بينها، والموازنة بين المفاسد فيما بينها، فيما يتعلق بسياسة النفس وتهذيبها، وسياسة الغير خاصا وعاما، إذ تناول مباحث عن الولايات العامة والخاصة. ينظر: عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المرجع السابق، 10/1. وله في الموضوع نفسه أيضا: الفوائد في اختصار المقاصد، كما له كتاب آخر بعنوان: شجرة المعارف والأحوال وصالح الأعمال والأقوال.

[1] ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص290.

[2] وهي قسيمة المصالح الأخروية، والتي لا تعرف إلا من جهة الشارع مطلقا.

[3] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 2/46-47.

للشارع، ففي ذلك نظر..."[1]، ومثال ذلك: أكل الميتة للمضطر، والعقوبات والحدود للزجر، وقطع العضو المتآكل...[2]

توصف المصلحة بأنها شرعية إذن؛ عندما يعترف بها الشارع ويقر اعتبارها مصلحة، وهي إما أن تكون مطلوبة، من حيث السعي إليها وتحصيلها وحفظها من جهة المكلفين، أو تكون مقبولة عنده في كل ذلك. فتطلق المصلحة الشرعية على كل المنافع التي يقع على تحصيلها أحكام الوجوب كمصلحة حفظ الدين والنفوس والأموال... وغيرها، وتحصيل خيرات الطاعة والعبادة الواجبة وغيرها. أو الندب، كتحصيل منافع العبادات المندوب إليها والأخلاق الفاضلة. أو الإباحة، كتحصيل منافع الإنسان العادية من مطالب النفس والجسد المباحة.

وعليه؛ فالمصلحة الشرعية تشمل كل منفعة أقر الشارع الانتفاع بها أو السعي إلى تحصيلها، أو أوجب على المكلفين تحصيلها أو السعي إلى تحصيلها، أو ندبهم إلى كل ذلك.

هذا من حيث المعنى المطلق للمصلحة التي توصف بأنها شرعية، غير أن لأصحاب العلوم الشرعية اصطلاحات عليها تختلف باختلاف غرض العلم الذي يدرسون في إطاره هذا الموضوع. وأعني بذلك: علم أصول الفقه وعلم الفقه، حيث يتبين اختلاف الاصطلاح عند كل من علماء الأصول وعلماء الفقه، وهو ما يظهر في المطلب التالي.

المطلب الثاني: مفهوم المصلحة الشرعية عند الأصوليين والفقهاء

يختلف المراد بالمصلحة عند الفقهاء عنه عند الأصوليين، وذلك لأن غرض الأصولي من دراستها غير غرض الفقيه؛ فالأول يهدف إلى معرفة أدلة الفقه إجمالا وكيفية الاستدلال بها، أما الثاني فهو يدرس الدليل على التفصيل لاستخراج الحكم منه ثم تنزيله على الوقائع. نبين كلا من المعنيين ثم نتعرض لمدلول المصلحة عند المعاصرين، في ثلاثة فروع:

---

[1] الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 50/2.

[2] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 51/2 ثم يتحدث عن تساوي المصلحة والمفسدة وأنه لا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر، إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة، ولعل هذا غير واقع في الشريعة.. وهذه القضية لها صلة بالموازنة بين المصالح والمفاسد المتعارضة. وقد ذكر تقي الدين الحصني أنه إذا تساوت المصالح والمفاسد، فتارة يقال بالوقف، وتارة يقال بالتخيير، وتارة يقع الاختلاف بحسب تفاوت المفاسد في نظر المجتهدين. ينظر له: كتاب القواعد، دراسة وتحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، مكتبة الرشد، شركة الرياض للنشر والتوزيع، الرياض، 1418هـ، 1997م، 354/1-356.

الفرع الأول: مفهوم المصلحة الشرعية عند الأصوليين

إن المتتبع لكتب الأصول، لا يلبث أن يتبين حقيقة مهمة، وهي أن المصلحة لا تعد من المصطلحات الفنية عند الأصوليين، وأنها ليست مفهوما ذا دلالة علمية خاصة بالنسبة إليهم. فقد استعمل علماء الأصول هذا اللفظ بمعناه اللغوي، للدلالة على مفهوم أكثر أهمية عندهم وألصق بمجال نظرهم، وهو "**المناسب**". وتكمن أهمية المناسب في أنه طريق من طرق التعرف على "**العلة**"، التي عليها مدار القياس بوصفه دليلا شرعيا متفقا عليه عندهم[1].

إلا أن المناسب ليس بالضرورة مصلحة عند الجميع، وهو ما يظهر في قول الرازي: "الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين: الأول أنه الذي يفضى إلى ما يوافق الإنسان تحصيلا وإبقاء وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرة، لأن ما قصد إبقاؤه فإزالته مضرة وإبقاؤه دفع المضرة... الثاني أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات فإنه يقال: هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة، أي الجمع بينهما في سلك واحد متلائم. وهذه الجبة تناسب هذه العمامة، أي الجمع بينهما متلائم. والتعريف الأول قول من يعلل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الثاني قول من يأباه"[2].

ويستعمل المناسب عند الأصوليين على معنيين: المعنى العام الذي هو المصلحة[3]، والمعنى الخاص الذي هو طريق العلة في القياس. فقد درسوا المصلحة كمفهوم مساعد في مباحث العلة، ولم يخصصوا لها مبحثا مستقلا، لكونهم لا يعدُّونها ضمن الأدلة الشرعية. فالمناسب هو أحد الطرق التي يتوصل بها إلى العلة، وهو عند أغلبهم: مصلحة اقتضت الحكم، مما يستدعي ضرورة النظر في تحديد مدلول المصلحة من أجل الوصول إلى العلة.

والغزالي عندما يعرف المناسب في (شفاء الغليل) يقول: "المعاني المناسبة ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها" ثم يبين معنى المصلحة بقوله: "والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة" ثم

---

[1] لم يعارض في حجية القياس سوى الظاهرية بزعامة داوود الظاهري وتلميذه ابن حزم الأندلسي، وجمهور العلماء لا يعتبرون ذلك خلافا، لذلك فإنهم يصنفون القياس في الأدلة المتفق عليها.

[2] الرازي، المحصول، المرجع السابق، 157/5-159.

[3] وهو المقصود من كلام الرازي في الفقرة السابقة.

ينتهي إلى أن "المناسبة ترجع إلى أمر مقصود... وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسبا، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب"[1].

وعبارته في (المستصفى) عند تعريف المصلحة، إنما أراد بها المناسب على وجه الخصوص، لذا عرفها بأنها: "المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"[2]. ثم يبين أن هذا هو معنى المناسب عنده، وكلما أطلق المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس فهو يريد به هذا الجنس.

ولذلك لا يسلم ما انتهى إليه بعض الباحثين، أن الأصوليين يطلقون لفظ المصلحة على ثلاثة معان: السبب المؤدي إلى مقصود الشارع، ونسبه إلى أبي حامد الغزالي في تعريفه للمصلحة بأنها المحافظة على مقصود الشرع، وعلى مقصود الشارع نفسه، ونسبه إلى جمهور الأصوليين منهم الآمدي، الذي قال: "المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين"، وعلى اللذات والأفراح والأسباب المؤدية إليها، وهو ما قال به ابن عبد السلام[3].

فهذا لا يعد اختلافا في تحديد مفهوم المصلحة، وإنما تفصيل وبيان لما يراد من المناسبة. والفرق بين تعريف الآمدي وتعريف الغزالي أن الأول أراد بيان مقصود الشارع من تشريع الحكم على الإطلاق، بينما ركز الغزالي على نفي كون المصلحة أصلا من أصول الأدلة الشرعية، وأنه على الرغم من أن المجتهد يرجع إلى المصلحة في تحديد علة الحكم، فإنه يقتصر على ما هو مقصود للشارع منها، إذ ليست كل مصلحة مقصودة.

أما المعنى الثالث فليس من غرض الأصوليين، وإنما هو من أسرار التشريع، وهو شأن الفقهاء، لذا كان أكثر تركيزه على الحقائق ومواقع وجود المصلحة.

---

[1] أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق حمد الكبيسي، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، 1390هـ، 1971م، ص159. وعبارة الغزالي في (شفاء الغليل) ليست واضحة، إلا أنه يمكن أن نستخلص جمعا بين تعريفه المناسبة والمصلحة...أن المناسبة عنده هي ما يرعى مقصود الشارع في تحقيق المصالح حيث ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة.

[2] أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول،ط2، دار الكتب العلمية بيروت، 1403هـ، 1983م، 286/1-287.

[3] وهو زين العابدين العبد محمد النور حسب ما نقله عنه تلميذه عمر بن صالح في: مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام، المرجع السابق، ص 100-101.

ولعل هذا مما يفسر موقف الطوفي ويحل بعض الإشكالات التي طرحت حول رأيه في المصلحة[1]. فإن الذي اشتهر عنه من القول في المصلحة، هو ما كتبه في سياق شرحه لحديث **"لا ضرر ولا ضرار"**[2]، الذي اعتمدت عبارته قاعدةً من القواعد الفقهية الكلية. والقواعد الفقهية هي طريق لتنزيل الأحكام لا لاستنباطها، فهي شأن الفقهاء لا الأصوليين. لذلك عندما عرف المصلحة، قال إنها "السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة"[3].

أما في سياق الأصول، فهو يعرف المناسب بقوله: "المناسب ما تتوقع المصلحة عقيبه، أي ما إذا وجد أو سمع أدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سببا مفضيا إلى مصلحة من المصالح لرابط من الروابط العقلية بين تلك المصلحة وذلك الوصف... ومثاله أنه إذا قيل: المسكر حرام، أدرك العقل أن تحريم المسكر مفض إلى مصلحة وهي حفظ العقول من الاضطراب... وأمثلة كثيرة ظاهرة. وإنما قلت ما تتوقع المصلحة عقيبه لرابط عقلي أخذا من النسب الذي هو القرابة فإن المناسب ههنا مستعار ومشتق من ذلك ولا شك أن المتناسبين في باب النسب كالأخوين وابني العم ونحو ذلك، إنما كانا متناسبين لمعنى رابط بينهما وهو القرابة فكذلك الوصف المناسب ههنا، لا بد وأن يكون بينه وبين ما يناسبه من المصلحة رابط عقلي وهو كون الوصف صالحا للإفضاء إلى تلك المصلحة عقلا"[4]. ولا يخفى ما بين النصين من فرق، حيث إنه ربط في تعريفه للمناسب بين المصلحة والوصف الذي هو موضوع العلة، وهو أمر دنيوي بطبيعة الحال، بينما أطلقها في النص الأول على كل شيء يكون سببا وطريقا إلى مقصود الشارع مهما كانت طبيعته عادة أو عبادة.

---

[1] من ذلك: قوله بتقديم المصلحة على النص، فإنه يرجع إلى مسألة الترجيح بين المصالح المتعارضة والمفاسد، وهو أمر يقره العلماء، وقد فصل فيه الإمام العز في كتبه عن المصالح، ينظر له مثلا: شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ، 2003م، ص 302-307.

[2] رواه الإمام مالك، الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، وكتاب المكاتب، باب ما لا يجوز من عتق المكاتب.

[3] الطوفي، رسالة في المصلحة، المرجع السابق، ص112. أشار بقوله عبادة أو عادة إلى انقسامها عنده إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، وما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعادات. وهذا التقسيم لا ينكره الأصوليون، فإنهم يقسمون المناسب إلى ديني ودنيوي، ويعتبرون الدنيوي هو مجال الاجتهاد.

[4] نص الطوفي نقله عنه عبد القادر بن بدران الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401هـ، ص326.

ومما سبق يتبين أن الأصوليين قد اهتموا بالمصلحة من حيث هي طريق إلى المناسبة، حيث يشترط فيها، بالإضافة إلى كونها منفعة أو سببا لمنفعة، أن يكون بينها وبين الوصف الذي ترتب عليه الحكم رابط عقلي، يجعل ذلك الوصف سببا للإفضاء إليها. وبذلك يكون معنى المناسبة أضيق من معنى المصلحة، والمصلحة التي يريدها الأصوليون هي مصلحة مقيدة بكونها مقصودة للشارع في شرع الحكم بحيث ترتبط به ارتباطا عقليا، ومن هنا كان حرص الغزالي على أن يحصر المصلحة، التي يتشبث بها المجتهد، فيما يحقق المحافظة على مقصود الشارع.

الفرع الثاني: مفهوم المصلحة الشرعية عند الفقهاء

استعمل الفقهاء لفظ **المصلحة** الشرعية للدلالة على:

المصالح المضافة إلى جهة ما، سواء عند ارتباطها بالإمام؛ ويريدون بها المصلحة العامة، أم في المسائل المتعلقة بالمعاملات، خاصة عند دراستهم لأحكام الولاية الخاصة، فقسموا التصرفات التي يقوم بها الولي عن الصبي والمجنون... والمولى عليه عموما، إلى ثلاثة أقسام: تصرفات نافعة نفعا محضا؛ كقبول الهبة... وتصرفات ضارة ضررا محضا؛ كالصدقة والتبرعات بأنواعها، وتصرفات مترددة بين النفع والضرر؛ كالتجارة وغيرها من المعاوضات المالية. وقيدوا تصرف الولي بالنظر إلى نوع التصرف، فأجازوا النوع الأول، وعزلوا الولي عن النوع الثاني، وقيدوا النوع الثالث بالمصلحة. فنشأت القاعدة المشهورة: "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة".

وإنما اعتبروا الصدقة والتبرع من التصرفات الضارة ضررا محضا، بالنظر إلى المولى عليه؛ حيث خرج ماله من غير مقابل ينتفع به؛ لا من حيث المصالح الأخروية لافتقارها إلى النية، والنية هنا غير واردة لأنه مسلوب العبارة، ولا من حيث المصالح الدنيوية الراجعة إلى الفقراء، لأن محل التصرف هو مصلحته.

وقد ارتبط حديث الفقهاء عن المصلحة الشرعية بالولايات سواء منها العامة أو الخاصة، وتجد استخدام عبارة "المصلحة الشرعية" متداولا على ألسنتهم عند دراسة ولاية الوقف مثلا، والقيام على تنفيذ الوصايا، وغيرها من الولايات.

كما وظف الفقهاء عبارة (المصلحة الشرعية) عند الحديث عن استباحة بعض التصرفات التي نهى عنها الشارع، عندما تتعارض مع مصلحة شرعية. فيجعلونها مقدمة على مفسدة ذلك

التصرف، كقولهم: "بعض اللهو يجوز إذا كان فيه مصلحة شرعية"[1]، و"يجوز الكذب لمصلحة شرعية، كالإصلاح بين المسلمين"[2].

كما يطلقونها (أي المصلحة الشرعية) على الأعمال المباحة التي فيها غرض صحيح من المصالح الأخروية والدنيوية، كقولهم: يعطى من الزكاة من استدان في مصلحة شرعية لا في فساد[3]. وسواء في ذلك من استدان في قضاء حوائجه الخاصة؛ كالإنفاق على نفسه وأهله، أو غرم مالا لعمل مندوب ككفالة دين الغير، أو إصلاح بين الناس... وكل ذلك يعد مصلحة شرعية عندهم. لذلك اعتنى كثير منهم بدراسة مراتب المصالح والمفاسد من أجل بيان ما يجب تقديمه وتأخيره منها، ولتسهيل الترجيح بينها عند التعارض. وهذا المعنى هو ما ذكرناه عند تحديد المصلحة الشرعية.

الفرع الثالث: المصلحة الشرعية في الدراسات المعاصرة

اختلفت تعريفات الباحثين المعاصرين للمصلحة حسب ما فهمه كل منهم من كتابات العلماء قديما، وحسب الغرض الذي توخاه كل باحث من دراسته لها.

فعرفها ابن عاشور بأنها: "وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائما أو غالبا للجمهور أو للآحاد"[4].

ويقصد بدوام النفع: المصلحة الخالصة والمطردة، وبكونه غالبا: المصلحة الراجحة في غالب الأحوال. وقوله: للجمهور أو للآحاد، يعني أن المصلحة على قسمين: عامة وخاصة.

وعرفها البوطي بأنها: "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها"[1].

---

[1] ينظر مثلا: منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ، 1997م، 4/58-59.

[2] ينظر على سبيل المثال: محمد بن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ، 1996م، 1/26. كشاف القناع، المرجع السابق، 4/47، مطالب أولي النهى، 3/701.

[3] ينظر مثلا: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، حاشيته على الشرح الكبير، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ، 2003م، 2/106-107.

[4] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص278. وهو يحصر المصلحة –كما ذكر– في غرض محدد ألا وهو صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية، مستثنيا بذلك: صلاح الاعتقاد، وصلاح الأنفس، وصلاح عمل العبادات. المرجع نفسه، ص277.

فحصر المصلحة في: المنفعة المقصودة للشارع دون غيرها، وقصر مقصود الشارع على حفظ هذه المقاصد دون جلبها، ثم حصر المقاصد نفسها في خمسة مقاصد، ولم يقف عند ذلك حتى جعل لها ترتيبا معينا فيما بينها. غير أنه لم يبين هذا الترتيب، مع أنه جعله جزءا من حقيقة المصلحة.

ومما يحرص البوطي على بيانه هو أن المصلحة ليست دليلا شرعيا مستقلا تبنى عليه الأحكام الجزئية[2]، لذلك فهو عندما يضع لها الضوابط، إنما يعتبر ذلك من باب الكشف والتحديد، لا من باب الاستثناء والتقييد، فما وراء هذه الضوابط ليس من المصلحة وإن توهم متوهم أنه يدخل فيها، ويبني على ذلك أنه لا يتصور التعارض بين المصلحة الحقيقية وأدلة الأحكام بحال[3]. وهذا الأمر لم يتنبّه إليه بعض الباحثين عند مناقشته لرأي البوطي في المصلحة، فنسب إليه اعتبارها دليلا شرعيا، وأعلن اختلافه معه في تحديد مفهومها[4].

على أن عددا من الباحثين[5]، قد انطلق في تحديده لمفهوم المصلحة من افتراض كونها دليلا مستقلا على الأحكام الجزئية، ولذلك كان تعريفهم لها قد انصب على معنى (المصلحة المرسلة)، فكان مفهومها عند بعضهم ينحصر فيما كان ملائما "...لجنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وليست هي المصلحة الغريبة التي سكتت عنها الشواهد الشرعية، فهي عندهم نوع من القياس يطلق عليه: قياس المصالح أو المعاني[6]، أو القياس المرسل[7]، أو المصلحة المرسلة، التي اشتهر بها المالكية مع أن غيرهم يأخذ بها أيضا.

ومن الدارسين من اعتنى بالمصلحة في سياق دراسة مقاصد الشريعة، إلا أنهم خلطوا المصلحة الشرعية عموما بالمصلحة المرسلة، وانتهى بعضهم إلى أنه لا توجد مصلحة مرسلة بالمعنى المطلق للإرسال، وأن ما يسمى بالمصالح المرسلة هي في الحقيقة مصالح معتبرة شرعا، وكل ما في

---

[1] البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص27.

[2] المرجع نفسه، ص107.

[3] المرجع نفسه، ص109.

[4] ينظر: حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، المرجع السابق، ص 13-14.

[5] منهم: حسين حامد حسان، في (نظرية المصلحة)، ومصطفى زيد في (المصلحة في التشريع الإسلامي)...

[6] هذه التسمية للغزالي والجويني.

[7] وهي تسمية ابن رشد.

الأمر أنه لم ترد في تسميتها وحفظها نصوص خاصة، بل يدخل حفظها فيما علم –قطعا– من قصد الشريعة إلى حفظ المصالح، ويدخل في نصوص عامة تأمر بالخير والصلاح..[1]

فأيا كانت المصلحة في هذه الدراسات، سواء عند من يعتبرها دليلا شرعيا على الأحكام الجزئية، أم كانت تأصيلا للشرائع التي جاءت بها النصوص، أم بيانا لمقاصد الشريعة عامة، فإنهم اهتموا بها من جهة قصد الشارع في ربط الأحكام الشرعية بها، ومن جهة أنها طريق إلى تفريع الأحكام الشرعية الجزئية بمراتبها الخمس. ومن هنا اعتمد هؤلاء الباحثون على المصادر الأصولية في دراستهم للمصلحة، وأهملوا الكتب الفقهية، بكافة مجالات الفقه ولم يعيروها الاهتمام اللازم لفهم حقيقة المصلحة عند الفقهاء، بل إن منهم من تناول مصادر فقهية على أنها من الأصول، فأسقط عليها بالتالي، مصطلحات الأصوليين، مما أدى إلى فهم غير سليم لمدلولها[2].

والذي يمكن استخلاصه من كل ما سبق، أن النظر الفقهي إلى المصلحة غير النظر الأصولي إليها على الرغم من أن أصلها واحد. فالنظر الأصولي ينحصر في حيز محدود هو تعيين المصلحة من حيث هي طريق إلى العلة التي يدور عليها الحكم، والغاية هي استنباط الحكم الشرعي. أما النظر الفقهي فهو تنزيل الحكم الشرعي على جزئيات المصالح من حيث إقرار الشارع لها، وهذا هو المعنى الغالب عند استعمال عبارة "المصلحة الشرعية". وننتهي إلى أن ثمة فروقا دقيقة بين مدلول المصلحة الشرعية عند الفقهاء وعند الأصوليين، وأن استعمال الفقهاء للمصلحة أوسع منه عند الأصوليين، لاقتصار أصول الفقه على أصل تشريع الأحكام، وهو نظر دقيق لا يتيسر إلا للعالم المجتهد، وتوسع الفقه إلى ربط كل فعل من أفعال المكلفين بحكم الشارع وهو الغالب الأعم في الاستعمال لسهولة معرفته من المكلف المخاطب بتلك المصلحة. وعليه فإن المراد بالمصلحة الشرعية، عند إطلاقها، هي منفعة مجتلبة، أو مضرة مستدفعة أو ما كان طريقا إليهما، أقر الشارع الناس عليها فهي على التخيير، أو ندبهم إليها أو أوجب عليهم تحصيلها.

المطلب الثالث: مميزات المصلحة الشرعية

بعد أن عرفنا أن المصلحة الشرعية هي مصلحة أقر الشارع الناس عليها أو ندبهم إلى تحصيلها، أو أوجب عليهم ذلك، لابد من معرفة ما تتميز به هذه المصلحة من مميزات تفصلها

---

[1] ينظر مثالا على ذلك: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط4، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1416هـ، 1995م، ص291.

[2] اعتبر عدد غير قليل من الباحثين كتب العز بن عبد السلام مثلا، كتبا أصولية وهي ليست كذلك...

عن المفاهيم السائدة خارج إطار الشريعة حول ما يطلق عليه مصلحة؛ عامة كانت أم خاصة، وذلك في ثلاثة الفروع الآتية:

الفرع الأول: الدين مصدر المصلحة وموردها

على رأس المميزات التي تتميز بها المصلحة الشرعية، أن مصدرها وموردها هو الدين. ونتيجة لذلك كانت مصلحة الدين هي الأساس لكل المصالح الأخرى، فهي مقدمة على كل مصلحة سواها، وترجح على كل المصالح التي تتعارض معها، أو تزاحمها. فالمصالح الدنيوية بأنواعها تابعة للدين خادمة له، ومنه تستمد مشروعيتها. بل إن مجرد كونها مصالح إنما يقرره الدين، حتى وإن أوحى ظاهر الأمر بغير ذلك.

وعلى نسق هذه القاعدة شرعت الأحكام الشرعية بأسرها، ومن استقرائها استنبط العلماء كليات المصالح وجعلوا مصلحة الدين على رأسها، فكل ما سواه مبتذل في سبيل تحقيقها؛ حتى شرع الجهاد من أجل رفع راية الدين، على ما قد يعرض في سبيله من تضييع النفوس والأموال وغيرها..

ومما يترتب على هذه الميزة، أن أحكام هذا الدين ثابتة رغم تبدل محال المصالح، وأن ما يتغير منها في الظاهر، إنما يتغير وفق نسق ثابت لا يتبدل، لأن واضع هذه الأحكام هو الخالق سبحانه: "أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ"[1]، وقد ناط الحكم بذات المصلحة، أو أنه أجاز فيها وجوها كثيرة. فالمصالح تعرف بالأحكام وليس العكس، ثم إن المجتهد يتتبع هذه المصالح في محالها لينزل عليها تلك الأحكام.

ومما يترتب على هذه الميزة، أنه لا يصح للخبرات العادية والموازين العقلية أن تستقل بفهم مصالح العباد أو تنسيقها بعيدا عما قرره الدين؛ فخبراء الاقتصاد مثلا إذا رأوا في الربا مصلحة.. اعتبر نظرهم فاسدا ومردودا، ومن ثم فإن نتاج العقول في تقدير المصالح محكوم بما قرره الشارع في بيان المصالح والمفاسد عبر نصوص الشريعة الثابتة[2]. وأما إذا لم تتعارض المصالح التي قررتها العقول مع أحكام الشرع الثابتة، بحيث لم تتعرض لها النصوص بالسلب أو الإيجاب، فإنه يؤخذ بهذه

---

[1] سورة الملك الآية 14.

[2] إن ما أصاب الاقتصاد العالمي أخيرا من أزمة خانقة بسبب التمادي في قروض الربا، لهو دليل بين على صدق نظر الشارع وعلمه مهما سما علم البشر واتسع، وأنه يجب التسليم لحكمه وإن لم تظهر لنا مصلحته، وفي هذا أبلغ رد على أولئك الذين يرفعون شعار المصلحة في مواجهة النصوص الشرعية الصريحة.

المصالح وتعتمد في حياة الناس ومن ثم تتأسس عليها الأحكام الشرعية التي ناطها الشارع بالظروف والمصالح القائمة على تلك الخبرات[1].

كما يترتب على كون المصلحة تنبع من الدين وترجع إليه، أنها تتمتع بالصفة الإنسانية العالمية، لأن الله تعالى جعل هذا الدين رحمة للعالمين، لا ينظر فيه إلى المصالح الفردية على حساب مصلحة الجماعة، ولا إلى المصالح القومية على حساب المصلحة الإنسانية. فالمصلحة الشرعية هي ثمرة عن رعاية كلية تصدر عن إرادة الخير للإنسانية كافة.

ومما يترتب عليه أيضا، أن المصالح الموكولة إلى ولاة الأمور لينظروا فيها في كل عصر ليست مقصودة بالتشريع، وإنما هي مما استوى أمرها عند الشارع فلم يرتب لها حكما تشريعيا[2]، أو جعل حكمها على التخيير على حسب ما يرونه من المصالح، وذلك في حد ذاته حكم شرعي.

الفرع الثاني: الجمع بين الحياتين الدنيا والآخرة

ثاني مميزات المصلحة الشرعية، أنها تجمع بين النظر إلى الحياة الدنيا وإلى الحياة الآخرة، فهي مبنية على أساس الاعتقاد بالتوحيد وبوجود حياة باقية بعد حياتنا الفانية، وأن الأصل في الحياة الدنيا أنها دار ابتلاء وأن الدار الآخرة هي دار الجزاء. وعلى ذلك، فإن ما يصيب الإنسان في هذه الحياة الدنيا من غموم وآلام، لا يخرج عن كونه مصلحة إذا كان مآله هو الخلاص من عذاب الآخرة الدائم ونيل نعيمها المقيم.

فالحياة الدنيا مطية إلى الآخرة، هذا ما دلت عليه نصوص القرآن الكريم كقوله تعالى: "وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ"[3]، وقوله عز وجل: "وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ"[4]، وقال تعالى: "مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي

---

[1] ينظر في ذلك: البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص 62-63.

[2] هذه المسألة ذكرها الزركشي في البحر المحيط، وسيرد ذلك في موضعه من البحث.

[3] سورة القصص، الآية77.

[4] سورة العنكبوت، الآية64.

حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ"[1]، وقال أيضا: "وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا"[2].

وكون الحياة الدنيا مطية إلى الآخرة، جعل من كل المنافع والمضار التي تحصل فيها نسبية بالإضافة إلى الآخرة، فكل سعي في الحياة الدنيا يعد وسائل إلى تحصيل مصالحها ودفع مفاسدها. ولذلك فقد تعد بعض مصالح الدنيا مفاسد بالإضافة، إذا ما كانت تؤدي إلى تضييع مصالح الآخرة أو إلى حصول مفاسدها. وقد تكون بعض الأمور التي هي مفاسد بالنظر إلى الحقائق المشهودة في الدنيا، إلا أنها تكون سببا في الكثير من مصالح الآخرة. ومثال ذلك: الشهادة في سبيل الله، فلا يختلف اثنان أن هلاك النفس مفسدة، إلا أن ما يناله الشهيد من الحياة الدائمة عند الله تعالى وما ينتظره من الخير والجزاء، جعل الشهادة من أعلى درجات المصالح.

ولا يعني ذلك أن الإسلام جاء بالشقاء للإنسان في حياته الدنيا ليسعد في الآخرة، بل إن فيه سعادة الدارين، إذ يترتب على التزامه بشريعة الله تعالى أن ينعم بالسعادة في الدنيا والآخرة. وعبر الشاطبي عن ذلك بقوله: "المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية"[3]. ويستدل الشاطبي على ذلك بنقاط عدة، منها: أن الشريعة جاءت لتخرج الناس عن دواعي أهوائهم ليكونوا عبادا لله اختيارا كما هم عباده اضطرارا...[4]. ويُستشَف من ذلك أنه قد تكون بعض الأمور منطوية على مصالح كثيرة مما يعتقد الإنسان أنها كذلك؛ فيسعى لتحصيلها في قابل أيامه، إلا أنها في نظر الشارع مفاسد ينبغي دفعها، والعكس. "فمعنى المستقبل عند من آمن بالله إيمانا صادقا هو وحدة زمنية تمتد امتدادا شاسعا إلى ما بعد الموت، بحيث تضؤل إلى جانبه قيمة هذه الحياة الدنيا كما وكيفا. والتنبيه إلى وجود هذه الحياة الآخرة من أهم ما بعث من أجله الرسل والأنبياء"[5].

---

[1] سورة الشورى، الآية20.

[2] سورة الإسراء، الآية19.

[3] الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 63/2.

[4] ينظر: المرجع نفسه، 63/2.

[5] البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص45.

الفرع الثالث: الجمع بين منافع الروح والجسد

مما يميز المصلحة الشرعية أيضا، أنها تشتمل على منافع الروح والجسد، فهي ليست قاصرة على المنافع المادية والملاذ الجسدية كما هو الأمر بالنسبة للمصلحة في الفكر المادي الغربي والعلماني، ولا هي قاصرة على إشباع الروح من غير نظر إلى حاجة الجسد كما هو الشأن في الديانات الروحية كالبوذية وغيرها. إنما "سعادة الإنسان في معرفة الديان، وطاعة الرحمن بفعل ما أمر به في السر والإعلان، وترك ما نهى عنه من الكفر والفسوق والعصيان، مما يتعلق بالقلوب والأبدان"[1]. فالمصلحة الشرعية لا تكتمل إلا باكتمال منافع الروح والجسد، وإنما تتحقق بتحقق التوازن بينهما من غير حيف على إحداهما، إلا أن تلبية حاجات الجسد فيها متأخرة عن تلبية حاجات الروح، وكل منهما شرع له من الأحكام ما ييسر تحقيقها ويضمن توازنها، بالطريقة التي تناسب كلا منهما. فلما كانت أمور الجسد تغلب عليها الشهوات ويميل إليها الإنسان بدافع الجبلة والطبع، كانت الأحكام المتعلقة بها إما على الإباحة في المباحات، أو على الحظر لغلبة جهة الضبط والمنع فيما يقابل ذلك من المفاسد. أما مصالح الروح فأغلبها على الطلب إما وجوبا أو ندبا، لما في تحصيلها من مخالفة الطبع، ومجاهدة الهوى، ومفاسدها يغلب عليها المنع إما تحريما أو كراهة، لميل الطبع والهوى إليها.. بل تجب مدافعتها ومجاهدتها لتطهير النفس منها وتزكيتها من أدرانها لقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾[2].

وترجع هذه المميزات إلى ما تتمتع به شريعة الإسلام من صفة الشمول[3]، فالمصلحة التي قصدتها الشريعة تتميز بالشمول تبعا لذلك، ويتعلق هذا الشمول بالدنيا والآخرة، وبالمادة والروح، بالفرد والجماعة، كما يتعلق بالإنسانية كلها حيث لا تنحصر المصلحة في مصلحة قوم دون آخرين ولا تقوم على العصبية، ولا تهمل مصالح الأجيال المتعاقبة.. "إنما المصلحة التي قامت عليها الشريعة في كلياتها وجزئياتها وراعتها في عامة أحكامها، هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة، وتشمل المادة والروح، وتوازن بين الفرد والمجتمع، بين الطبقة والأمة وبين المصلحة القومية الخاصة، والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر، ومصلحة الأجيال المستقبلة"[4].

---

[1] العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال، المرجع السابق، ص12.

[2] سورة الشمس، الآيتان: 9-10.

[3] جمع القرضاوي هذه الميزة والتي قبلها في إطار واحد وهو سعة المصلحة وشمولها في نظر الشرع. ينظر له: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، 1411هـ، 1991م، ص 62-65.

[4] المرجع نفسه، ص62.

إن خاصة الشمول بأبعاده المختلفة في الشريعة قد سرت في مفهوم المصلحة العامة في التشريع السياسي الإسلامي، وهي أساس هذا التشريع وغاية الحكم فيه، حتى شمل المصلحة الإنسانية العليا، فيتطابق شمول الحكم وشمول غايته من المصلحة، ذلك أنه لا يتصور القصور في كل منهما لقوله تعالى: "أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا"[1]. وينبني على ذلك أن المصلحة العامة في الإسلام ليست مصلحة إقليمية محدودة بأمة أو شعب أو عنصرية، الأمر الذي يؤكد سياسته الإصلاحية في العالم[2]. وما يقضي به الإسلام من نصرة المسلم للمسلم المضطهد في بلد غير إسلامي قد استثني منه من يربطه بالمسلمين عهد وميثاق، وذلك إيثارا للصالح الإنساني العام على الصالح الخاص، متمثلا في قداسة المعاهدات والوفاء بها حتى للأعداء[3]، لقوله تعالى: "وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"[4]. فكان واجب كل أمة في المجتمع الدولي، في منطق الإسلام، أن تبذل كل جهدها لتحقيق مصالحها المشروعة على نحو يحقق التعاون المشترك والتواصل الحضاري[5]. وفي ذلك ضرب من الموازنة بين المصلحة التشريعية والمصلحة التدبيرية؛ حيث تتصف الأولى بالشمول، بينما تضع المصلحة التدبيرية مصالح المسلمين في الاعتبار الأول. وهي تتعلق بما ينفع المسلمين ويحقق مقاصدهم وغاياتهم لأنها من سياسة المدينة. ثم قد يكون لها بعد ذلك امتداد عالمي أوسع، ولكن من حيث النظر الأبعد.

للمصلحة الشرعية حقيقة مطلقة عن الاستدلال على الأحكام الشرعية، فهي تشمل كل منفعة أقر الشارع الانتفاع بها أو السعي إلى تحصيلها، أو أوجب على المكلفين تحصيلها أو السعي إلى تحصيلها، أو ندبهم إلى كل ذلك، وهذا هو المعنى الذي أخذ به الفقهاء، مع بعض التخصيص عند تعلقها بالولايات؛ إذ يصبح النظر فيها نسبيا بالإضافة إلى المولى عليه. أما الأصوليون، فقد اهتموا بالمصلحة في سياق البحث في المناسبة، حيث يكون بينها وبين الوصف الذي ترتب عليه الحكم رابط عقلي، يجعل ذلك الوصف سببا للإفضاء إليها، فالمصلحة التي يريدها الأصوليون هي

---

[1] سورة النساء، الآية 82.

[2] ينظر: الدريني، خصائص التشريع، المرجع السابق، ص 44-45.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص47.

[4] سورة الأنفال 72.

[5] ينظر: الدريني، خصائص التشريع، المرجع السابق، ص 47-48.

مصلحة مقيدة بكونها مقصودة للشارع في شرع الحكم. وهذا الفرق الدقيق لم تعره الدراسات المعاصرة للمصلحة ولمقاصد الشريعة الاهتمام اللائق به، فتباينت النتائج بتباين المصطلحات والمفاهيم، ومن شأن ذلك أن يؤدي إلى التقليل من إمكانية الانتفاع بهذه المجهودات. وتتميز المصلحة الشرعية عموما بمميزات تختلف بها عن باقي ما يمكن أن يطلق عليه اسم المصلحة بثلاثة مميزات، أولها: أن هذه المصلحة هي مصلحة نابعة من الدين عنه مصدرها وإليه موردها، والثاني: أنها لا تقف عند حدود المصلحة الدنيوية، بل تمتد من حيث الوجود إلى الآخرة، والثالث: أنها تجمع بين منافع الروح ومنافع الجسد فهي شاملة كلَّ حاجات الإنسان وتغطي كل مظاهر وجوده.

المبحث الثاني
تقسيمات المصلحة وأنواعها

لم يحظ أي مفهوم من المفاهيم الشرعية بالتقسيم والتفريع ... كالذي حظيت به المصلحة، فقد اعتنى العلماء والباحثون بتقسيمها حسب اعتبارات ومعايير مختلفة، وفقا لما يتوخاه كل منهم من دراستها، فقسمت بحسب اعتبار الشارع إلى معتبرة ومرسلة وملغاة، وقسمت بحسب الحاجة إليها إلى مصلحة ضرورية وحاجية وتحسينية، وقسمت باعتبار الدارين حيث يتم تحصيلها إلى دنيوية وأخروية، وقسمت باعتبار تحقق الاحتياج إليها إلى مصلحة قطعية ومصلحة ظنية ومصلحة وهمية، وقسمت باعتبار موقعها من أبواب الشريعة إلى مصالح عامة في أبواب الشريعة، ومصالح خاصة بباب من أبوابها، ومصالح خاصة بحكم معين[1]، بل إنها قسمت باعتبار الثبات إلى ثابتة ومتغيرة، كما قسمت باعتبار حكم تحصيلها إلى واجبة ومندوبة ومباحة[2]. كما قسمت بالإضافة إلى مراتبها في الوضوح والخفاء، فمنها ما يتعلق بمصلحة عامة في حق الخلق كافة، ومنها ما يتعلق بمصلحة الأغلب، ومنها ما يتعلق بمصلحة شخص معين في واقعة نادرة، وتتفاوت مراتبها بتفاوت هذه المصالح في الظهور[3].

ونحن نحاول أن نحيط بأهم هذه التقسيمات مما له آثار فقهية أو عملية، مع إضافة تقسيم آخر لم نره عند أحد من الذين كتبوا في المصلحة، وهو تقسيم المصلحة بحسب مناطها، إلى مصلحة تشريعية ومصلحة تدبيرية، وسيكون الكلام عن هذا التقسيم بمثابة التأسيس لما سيبنى عليه لاحقا، وهو ما أطلقنا عليه: البعد السياسي للمصلحة الشرعية، ولأهميته المحورية في البحث أفردنا له مبحثا مستقلا رغم أن السياق يقتضي أن يكون في مطلب خامس من هذا المبحث.

فيتناول هذا المبحث أربعة مطالب:

المطلب الأول: تقسيم المصلحة بحسب اعتبار الشارع.

---

[1] أورده فوزي خليل، المصلحة العامة من منظور إسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1424هـ، 2003م، ص98. وربما بناه على ما في القواعد الفقهية من تقسيمها إلى قواعد شاملة أو كلية، وقواعد خاصة ببعض الأبواب... إلخ

[2] نسب هذا التقسيم إلى العز بن عبد السلام، ينظر: عمر بن صالح، مقاصد الشريعة عند العز، المرجع السابق، ص 149-151.

[3] التقسيم للغزالي، ينظر: شفاء الغليل، المرجع السابق، ص210.

المطلب الثاني: تقسيم المصلحة بالنظر إلى الدارين: دنيوية وأخروية.

المطلب الثالث: تقسيم المصلحة باعتبار الحاجة إليها أي باعتبار دورها في قيام أمر الأمة.

المطلب الرابع: تقسيم المصلحة باعتبار تعلقها بالفرد أو بالجماعة.

المطلب الأول: تقسيم المصلحة بحسب اعتبار الشارع

قسم عدد من المعاصرين المصلحة بحسب اعتبار الشارع إلى معتبرة وغير معتبرة ومرسلة، بناء على تقسيم الأصوليين للمناسب، وهو المصلحة المقصودة من تشريع الحكم[1]، إلا أن المناسبة هي طريق معرفة العلة بالرأي، حيث يتبدى للمجتهد معنى مخيل، فيتفحصه ويعرضه على مراتب المناسب لينتهي إلى العلة التي يبني عليها الحكم الشرعي. إلا أن المناسبة لا يثبت بها حكم لذاتها، ف"ما جعل علة للحكم، فإنما جعل علة لأن الشارع جعله علة، لا لمناسبته، ولكن المناسبة قد تكون تعريفا وتنبيها على جعل الشارع إياه علة عند بعض العلماء. وما عرف جعل الشارع إياه علة فقد عرف تأثيره، إذ لا معنى للتأثير إلا حصول الحكم من أثره وبسببه"[2]. فالغرض من هذا التقسيم هو الاجتهاد التشريعي بالدرجة الأولى، وبيان ذلك في ثلاثة فروع ورابع لفائدة التقسيم:

الفرع الأول: ما علم اعتبار الشارع له

المناسب الذي علم اعتبار الشارع له هو الوصف الذي رتب الشارع عليه حكما شرعيا، وهو على مراتب:

المؤثر: هو الذي ثبت تأثيره[3] في الحكم بنص أو إجماع. وهذا هو ما علم اعتبار الشارع له قطعا. والعمل به متفق عليه بين العلماء.

وغير المؤثر: وهو الذي لم يثبت تأثيره بنص ولا إجماع. وقد قسمه الغزالي إلى قسمين: ملائم لجنس المصالح التي اعتمدها الشارع في التشريع، وغير ملائم. فالملائم على قسمين: ما شهد

---

[1] لابد أن نسجل هنا أن المناسبة في القياس ليست سوى طريق من طرق التعرف على العلة، وإلا فإن العلية تعرف بطرق أخرى، سواء ظهرت المناسبة أم لم تظهر، فتعرف بالنص أو الإيماء أو الإجماع. ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، المرجع السابق، ص189.

[2] المرجع نفسه، ص 144-145.

[3] معنى تأثير المناسب في الحكم هو ثبوت كونه علة بنص أو إجماع، بشرط دلالة هذه العلة على تأثير عين الوصف في عين الحكم، أو نوعه في نوعه، فلا يثبت التأثير إذا كان بجنس الوصف، أو في جنس الحكم.

له أصل معين، وما لم يشهد له أصل. وغير الملائم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: غريب (شهد له أصل)، ومرسل، وملغى. فقطع بعدم اعتبار القسمين الأخيرين وتردد في الغريب.

أما المناسب الملائم فهو محل البحث، وهو ما ترجح عند المجتهد أن الحكم الشرعي ورد على وفقه، فالمراد بالعلم هنا الرجحان لا القطع. كما أن المراد بالاعتبار هو أن الشارع رتب الحكم على وفق هذا المناسب أو هذه المصلحة. فيخرج من هذا المفهوم التنصيص على المصلحة المقصودة من الحكم والإيماء إليها، وإلا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة[1]. وتكون بذلك مأخوذة من النص بعلامة، وهو المراد بقولهم: "شهد له أصل معين". وشهادة الأصل تكون على مراتب بعضها أقوى من بعض[2]. وهي أربعة أحوال: اعتبار نوع المصلحة في نوع الحكم أو في جنسه، أو اعتبار جنسها في نوعه أو جنسه[3].

الفرع الثاني: ما علم إلغاء الشارع له

بناء على التحديد الذي سبق لما علم اعتبار الشارع له، فإن ما علم إلغاء الشارع له هو ما ترجح بإحدى الدلائل أن الحكم لم يرتب على وفقه. وضرب عدد من الأصوليين مثالا عليه؛ فتوى الفقيه المالكي يحيى بن يحيى الليثي للملك الذي جامع أهله في نهار رمضان، بوجوب صيام شهرين متتابعين بدل عتق رقبة، كما هو الترتيب في الحديث الذي شرعت فيه الكفارة، بناء على ما اعتبره هذا المفتي مناسبة أو مصلحة، وهو المبالغة في الزجر لعدم كفاية العتق والإطعام في حق الملك، الذي لا يردعه دفع المال عن العود إلى المعصية مرة أخرى بسبب غناه. فهذه مصلحة مناسبة للحكم وهو التشديد في الزجر بإيجاب الصوم، ولكن الحكم الشرعي لم يرد على وفقها، فقد نص في الحديث على الترتيب بين خصال الكفارة حسب استطاعة المكلف، فأُمر بما استطاع من هذه الخصال على الترتيب، ولم يؤمر بما هو أشد عليه منها. ويظهر بوضوح من هذا المثال أن المقصود بالمناسب الملغى، أو المصلحة الملغاة، ليس إلغاء الشارع

---

[1] بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط، المرجع السابق، 273/7.

[2] ينظر: المرجع نفسه، 273/7. الغزالي، شفاء الغليل، المرجع السابق، ص 148-158.

[3] وبذلك يتبين أن هذا التقسيم الذي اعتمده الأصوليون ليس حاصرا، كما اعتقد بعض الباحثين خطأً. ينظر: محمد مصطفى شلبي في تعليل الأحكام، ط2، دار النهضة العربية، بيروت 1401هـ، 1981م ص281.

إياها على الإطلاق[1]، بل إلغاؤها في حكم بعينه، أو بالأحرى إلغاء كونها مناطا لهذا الحكم. فجنس الزجر معتبر في كثير من أحكام الشريعة، ولكنه ليس معتبرا هنا في الكفارة، لأن الشارع تركه بالتنصيص على الترتيب التنازلي وفق قدرة المكلف.

وقد اعترض بعض الباحثين[2] على هذا القسم مؤكدا أن التقسيم في ذاته حاصر، ولكن الذي يؤخذ عليه هو تسميتهم النوع الثاني بـ"الملغاة"، لأن مجرد مخالفة المصلحة لمقتضى نص خاص لا يلغيها بالاتفاق، بل الخلاف ماض فيه، فمن العلماء من يعتبرها في أبواب المعاملات إذا كانت راجحة، ومنهم من يلغيها مطلقا... وهو إيماء من الباحث إلى رأي الطوفي في ترجيح المصلحة على النص، حيث يتبنى رأيه مؤكدا أن هذا التقسيم يصح في نوع من الأحكام، وهو العبادات وما شابهها من المقدرات لانعدام عمل المصلحة فيها...[3]

ومعلوم أن رأي الطوفي مخالف للإجماع، مما ينزل به عن كونه رأيا في الاصطلاح الفقهي، فضلا عن أن يكون سببا في اعتبار المسألة خلافية. ولولا أن هذا الباحث أشار إلى رأي الطوفي لكان اعتراضه صحيحا من وجه ما، ذلك أن إلغاء المصلحة أو المناسبة في الحكم ، تمنع تأثير المناسب في ذلك الحكم بعينه، وبالتالي تمنع القياس عليه. ولكن لا تؤدي بالضرورة إلى إبطال المصلحة وجعلها غير شرعية، وهذا ما يقصد بالإلغاء إذا أطلق في المناسب.

والخلط بين المصلحة الملغاة في باب القياس، وبين المصلحة غير الشرعية، ربما يكون سببه اللبس الذي وقع فيه بعض الباحثين الذين اعتنوا بتقسيم المصلحة بحسب اعتبار الشارع، فإنهم وقفوا عند المصالح المرجوحة فيما حرمه الشارع مثلا، كمصالح الخمر ومنافعها التي أشارت إليها الآية، وأن هذه المنافع ملغاة بالنظر إلى الحكم الشرعي الذي فرض التحريم، ولكنهم لم يعيروا اهتماما إلى مسألة مهمة، وهي أن بعض المصالح التي يفترض أن تكون منظورا إليها في الحكم الشرعي، كمصلحة الزجر مثلا في فتوى يحيى الليثي التي مرت قريبا، فإنه أفتى الملك بصيام شهرين متتابعين مبالغة في زجره حتى ينتهي عن العود إلى فعله، وقد عارضه فيها العلماء رغم أن الزجر مصلحة مقصودة في تشريع الكفارات، إلا أنهم اعتبروها ملغاة في حكم بعينه، لأن الشارع نص

---

[1] بعض الباحثين يمثلون للمصالح الملغاة بأمثلة من المحرمات كصناعة الخمر، والتعامل بالربا بدعوى تنشيط الاقتصاد...إلخ، وهذه في الحقيقة لا تعد مصالح أصلا، بل هي مفاسد في نظر الشرع.

[2] هو محمد مصطفى شلبي في تعليل الأحكام، المرجع السابق، ص281.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 281-282. مع ملاحظة أن ما استثناه من العبادات لا يعد من مباحث القياس ابتداء.

على هذا الحكم من غير أن يأخذها في الاعتبار، فجعل حكم الكفارة هنا: العتق ثم الإطعام ثم الصيام. فكان هذا الترتيب المنصوص عليه في الحديث دليلا على أن مقصود هذه الكفارة ليس المبالغة في الزجر، بحيث يجب على المكلف أشد الأمور عليه، وإنما يتدرج في حكم الكفارة حسب قدرته واستطاعته، فهذا التنصيص في حد ذاته إلغاء لما قد يفهم من الكفارة أن مقصودها التشديد على المكلف. مع أن الزجر مقصد شرعي في كثير من الأحكام، ومنها الكفارات، كقوله تعالى فيمن قتل الصيد محرما: "... أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ..."[1]. وهذا يدل على أن ثمة ارتباطا بين نوع المصلحة وبين نوع الحكم الشرعي الذي بني عليها، ولذلك سميت مناسبة، فهي توَافُق بين المصلحة والمقصود والحكم الشرعي الجزئي، أي: هي مصلحة مقصودة في ذلك الحكم بعينه.

والذي يدل على ذلك أن العلماء لم يعتبروا المصالح الناجمة عن المباحات من الأمور المقصودة للشارع، بل قالوا إنها بالنسبة للمكلف مجرد نيل حظ وقضاء وطر[2]. وهذا يدعو إلى الاستنتاج بأن هذه المناسبات إنما تتعلق بالحكم الشرعي الطلبي (الاقتضاء)، أو الوضعي، أما المباحات فتركت على التخيير وفوض أمرها إلى مقتضيات الجبلة والطبع الإنساني[3]. وقد يقال إن المباحات شرعت على التخيير لتحصيل مصالح العباد، وكونها على التخيير لا ينافي أنها معتبرة ومقصودة من الشارع. والجواب أن اعتبارها هو من حيث الكل لا من حيث الجزء، وحديثنا إنما هو عن الحكم الجزئي.

---

[1] سورة المائدة، الآية 95.

[2] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 233/1 حيث يقول: "المسألة الخامسة أن المباح إنما يوصف بكونه مباحا إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط، فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر، والدليل على ذلك أن المباح... هو ما خير فيه بين الفعل والترك، بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام... فالأمر والنهي راجعان إلى حفظ ما هو ضروري، أو حاجي، أو تكميلي، وكل واحد منها قد فهم من الشارع قصده إليه، فما خرج عن ذلك، فهو مجرد نيل حظ وقضاء وطر."

[3] ينظر: الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، 286/1-287، حيث يميز بين المصلحة التي هي مقصود المكلف وهي جلب المنفعة ودفع المضرة مطلقا، وبين المصلحة التي هي مقصود الشارع.

الفرع الثالث: ما لم يعلم اعتباره ولا إلغاؤه

المناسب الذي لم يرد حكم الشارع على وفقه ولم يرد ما يدل على إلغائه هو المرسل، قال الزركشي: "وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار، وهو المسمى بالمصالح المرسلة، والمشهور اختصاص المالكية بها، وليس ذلك، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك"[1].

ويشترط في المناسب المرسل الذي يعتبر في الاجتهاد، أن يكون ملائما لجنس المصالح التي ثبت اعتبارها، وهذا ما يفهم من تقسيم الغزالي السابق، رغم أن تقسيم المرسل إلى غريب وملائم مسلك نسب إلى ابن الحاجب، دون غيره من الأصوليين[2].

وبناء على ذلك فإن المرسل إذا كان غير ملائم، يماثل ما نص على إلغائه في الحكم، "وإلا كان الإنسان متروكا في ذلك سدى، وذلك ما نفاه الله في محكم بيانه"[3]. وقد مثل له الغزالي في شفاء الغليل بمصلحة أكل الجماعة من الناس واحدا منهم عند المخمصة، وقال إنه من المرسل البديع (أي الغريب) فهو غير جائز. وصنفه البوطي بأنه وهمي فرضي لا يمكن انطباقه على أي واقعة من الوقائع، إذ لا يمكن لأية واقعة إلا أن تدخل أخيرا إما في المعتبر أو الملغى[4].

ولعل هذا التفريق يفسر تضارب أقوال العلماء حول مذهب الإمام مالك[5]، وهو أن بعضهم لم يفرق في التقسيم بين المرسل الملائم، وبين المرسل غير الملائم، فالأول قال به مالك، أما الثاني فلم يقل به أحد من العلماء. وإذا اعتبرنا المرسل الغريب هو المصلحة المسكوت عنها في الشرع، فإننا نقول: قد أجمع العلماء على عدم الاحتجاج بالمصلحة المسكوت عنها والمصلحة

---

[1] الزركشي، البحر المحيط، المرجع السابق، 7/274-275.

[2] ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص 195-196، هامش3. حيث يرى أن عامة الأصوليين يقفون في الحديث عن المرسل عند تعريفه بأنه ما لم يثبت دليل على اعتباره ولا إلغائه، ومسلك ابن الحاجب أقرب إلى الدقة والتحقيق. إلا أننا نرى أن تقسيم الغزالي لا يختلف عن هذا المعنى. ينظر: شفاء الغليل، المرجع السابق، ص189. وينظر ما سبق ذكره عن الغزالي في هذا البحث، ص129-130.

[3] البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص195.

[4] ينظر:المرجع نفسه، ص195.

[5] نسب عدد من العلماء القول بالمرسل الغريب إلى الإمام مالك مثال ذلك ما نقله عنه الأصفهاني في أقسام المناسب. ينظر: الزركشي، البحر المحيط، المرجع السابق، 7/279.

المناقضة لمقصود الشارع (الملغاة)[1]، وإن المالكية لم يخالفوا الإجماع في هذا الأمر. فهذا النوع من المصلحة الملغاة، والغريبة غير الملائمة، لا يؤخذ به في الاجتهاد، ولا تفرع الأحكام على وفقه، وما نسب إلى الإمام مالك محض خطأ قد يرجع إلى اللبس في تصنيف هذه المصالح وتقسيمها والتداخل في أسماء أقسامها[2].

أما المناسب الملائم المرسل، أو ما اصطلح عليه بـ"المصلحة المرسلة" فإن الشرع قد شهد لجنسه بنصوص كثيرة، ولذلك فهو غير معدوم الأصول الشرعية، إلا أنه لا يرقى في قوته إلى المناسب المشهود لنوعه في نوع الحكم. وقد لا يقل في قوته عن المعنى الذي شهد له نص واحد لعينه إذا أريد إرجاع مصلحة جزئية إلى هذا المعنى[3]، خاصة إذا كان هذا المناسب غريبا شهد له أصل واحد[4].

الفرع الرابع: فائدة التقسيم

وتظهر فائدة هذا التقسيم للمصالح من عدة وجوه:

البند الأول: التمييز بين المعتبر وغير المعتبر من المناسبات

التفرقة بين ما هو معتبر في التشريع من وجوه المناسبات والمصالح، فيؤخذ به إذا لاح للمجتهد وجه المصلحة، وبين ما أهمله الشارع فلم يبن عليه حكما شرعيا، سواء دل الدليل على هذا الإهمال بعدم اعتباره في الحكم المنصوص، أو لم يدل؛ بإهماله جملة بحيث لم يتعرض إليه بالاعتبار ولا التفت إليه في بناء الأحكام الشرعية أصلا.

---

[1] ذكر الغزالي أن المناسب الغريب الذي لا يلائم ولا يشهد له أصل معين مردود باتفاق، ولا يعرف فيه خلاف، شفاء الغليل، المرجع السابق، ص188.

[2] ينظر: حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، المرجع السابق، ص64. كما ذكر الغزالي أن أغلب الخلاف الحادث بين العلماء، إنما هو في هذا اللبس وهو تشابه الأسماء مع اختلاف المسميات، وإنه لابد من النظر إلى حقائق الأشياء لا رسومها. ينظر: شفاء الغليل، المرجع السابق، ص143.

[3] ينظر: حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، المرجع السابق، ص64.

[4] قد تنفرد بعض الأحكام الشرعية الجزئية المنصوص عليها بمعنى ليس معهودا في التشريع، فيكون المناسب مشهودا له بأصل من جهة وجود التنصيص على الحكم الذي يتضمنه، ويكون غريبا من جهة أنه لم يعهد من الشارع اعتباره في التشريع، فلم يظهر أثره إلا في هذه الصورة المنصوص عليها.

البند الثاني: الترجيح بين المصالح المتعارضة

التعرف على درجات المعاني في ترتيب الشارع الأحكام عليها، وبيان مراتبها في الملاءمة والتأثير... ليسهل على المجتهد الترجيح بينها إذا تواردت أو تزاحمت على الحكم[1]. وقد ظهر مما سبق أن الحكم لا يترتب على جنس المصلحة مطلقا، وإنما يترتب عليها عند وصولها إلى درجة من القوة والأهمية، بحيث تناسب ذلك الحكم، وهي لا تناسبه إلا إذا خلت من المعارضة بما هو أقوى منها أو مساو لها[2]. فالمناسبة أخص من المصلحة، لأن مناسبة الوصف للحكم هي ترتب مصلحة راجحة على ربط الحكم به، وكلما وجدت المناسبة، وجدت معها المصلحة، وقد توجد المصلحة ولا توجد المناسبة، إذ قد تفوت بالمعارضة، بينما المصلحة لا تفوت بها[3].

ومن هنا يكون ما شاع بين جمع من الباحثين من تقسيم المصلحة وفقا لموقعها من نصوص الوحي إلى معتبرة ومرسلة وملغاة، وتمثيلهم للمصلحة الملغاة بمنافع الخمر في نص الآية غير صحيح، بل هو مبني على وهم في فهم عبارة الأصوليين. ومنهم من يقسم المصلحة إلى شرعية وغير شرعية، فيقسم غير الشرعية (أي الملغاة في نظره) قسمين: مصلحة تصادم النص، ومصلحة غريبة. ثم يقسم الشرعية إلى منصوصة وقياسية ومرسلة، جاعلا من القياسية قسيما للمنصوصة، وكأن المنصوصة لا يقاس عليها، مع أن هذه المصالح المنصوصة، على اختلاف مراتبها، وحتى المرسلة إنما ينظر إليها في إطار القياس، وبحسبها تكون طبيعة القياس ودرجته، فالقياس المؤسس على المصلحة المنصوصة أو ما يسمى بالمناسب المؤثر يكون من أعلى مراتب القياس وهو القياس الجلي، بينما المصلحة التي عرفت باجتهاد الفقيه، يكون القياس المبني عليها ظنيا. ثم المصلحة التي لم يلاحظها الشارع في بناء الحكم بل بناه على خلافها، فهذه تسمى ملغاة، حتى لو كانت في غير هذا الحكم مصلحة شرعية..

أما خارج إطار القياس، أعني بعيدا عن وظيفة الاجتهاد التشريعي، فإن النظر إلى المصالح يكون بناء على الترجيح بين حجم المصالح ووزنها في نظر الشارع عند التعارض، وكذلك عند تعارضها مع المفاسد، وهو مجال آخر للنظر يختلف عن معيار هذا التقسيم. ذلك أن المناسبة تفوت بالمعارضة كما سبق، بينما المصلحة لا تفوت بها، وإنما تغلب بالترجيح. وهنا تظهر فائدة كلام الشاطبي في أن المصالح من جهة مواقع الوجود غير متمحضة، وأنها تختلط بالمفاسد عادة،

---

[1] ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، المرجع السابق، ص194.

[2] ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص235.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص236.

وكذلك المفاسد لا تخلو من مصالح. وإذا كانت المصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا تفهم على مقتضى ما غلب، فإنها من جهة تعلق الخطاب الشرعي بها كذلك أيضا، فالمصلحة إذا غلبت عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد[1].

المطلب الثاني: تقسيم المصلحة بالنظر إلى الدارين

يعتمد هذا التقسيم المجال الزمني الذي تحصل فيه المصالح، رغم أن أسبابها إنما تكون في هذه الحياة الدنيا؛ فهي إما أن تظهر فيها، وإما أنها لا تتحقق إلا في الآخرة. سنعرض لفكرة التمييز بين هذه المصالح، وما يترتب على هذا التقسيم من علم أو عمل في فرعين:

الفرع الأول: التمييز بين المصالح الأخروية والدنيوية

اهتم بعض الباحثين بتقسيم المصالح بالنظر إلى الدارين، إلى دنيوية وأخروية، ويرون أن المصالح الأخروية تكفلت بها العقائد والعبادات، بينما ركزت أحكام المعاملات على المصالح الدنيوية، مع اختلاف بينهم في توزيع أحكام الشريعة على هذه المصالح، والآثار المترتبة على هذا التوزيع. وعالج عدد من علماء الفقه والمقاصد هذا التقسيم من حيث الطريق التي تعرف بها كل منها. بينما عارض بعض آخر من الباحثين هذا التقسيم بناء على خلوه من فائدة عملية.

البند الأول: التفريق بين المصالح بحسب الدارين عند فقهاء المسلمين

اتفق الشاطبي مع العز بن عبد السلام في تقسيم المصالح والمفاسد إلى قسمين؛ مصالح ومفاسد دنيوية، ومصالح ومفاسد أخروية.

فالمصالح الأخروية على ضربين: منها ما هو خالص لا يمتزج بالمفاسد؛ كنعيم أهل الجنة، ومنها ما يكون ممتزجا، وهو حال من يدخل النار من الموحدين في حال كونه في النار خاصة. وهذا حسب ما جاء في الشريعة، إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال، وإنما تتلقى أحكامها

---

[1] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 2/44-46.

من السمع، وكل من مصالح الآخرة ومفاسدها على مراتب، غير أنه لا يترتب على هذا التفريق شيئ، سوى أن طريق معرفة المصالح الأخروية هو الشرع[1].

أما مصالح الدنيا فقد ميز الشاطبي فيها بين نظرين: نظر مواقع الوجود، ونظر تعلق الخطاب الشرعي بها، وهذا الأخير مبني على الغالب، فإذا كانت المصلحة هي الغالبة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، فإذا تبعها مفسدة، فليست هذه المفسدة مقصودة في شرعية الفعل وطلبه[2]. وتتقيد هذه المصلحة في الاعتبار، من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية[3].

أما مصالح الدنيا ومفاسدها فمعظمها معروف بالعقل عند العز؛ ذلك أن الحكماء اتفقوا على المصالح كما اتفقوا على تقديم الراجح منها على المرجوح...إلخ. وكذلك الشرائع اتفقت على أعظم المصالح كتحريم الدماء والأموال، وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل. وإذا كانوا قد اختلفوا في بعض المصالح، فإنما كان ذلك لاختلافهم في التساوي والرجحان[4]. وعليه فإن مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها عند العز، معروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون، والعقل يميزها قبل ورود الشرع. لذلك جاءت الأحكام مطابقة لها تفضلا من الله، إلا ما تعبدنا به لم يبين لنا ما المصلحة فيه[5].

وقد اعترض عليه الشاطبي مؤكدا أنه لو كان الأمر كما قال بإطلاق، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، ولكن الشرع جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معا، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصدا لإقامة مصالح الدنيا. يدل على ذلك أنه بعد ما جاء الشرع، تبين ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام، فالتجربة أثبتت عدم استقلال العقول في الدنيا بإدراك

---

[1] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 2/54-61. العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 10/1.

[2] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 46/2.

[3] ينظر: المرجع نفسه، 63/2.

[4] ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 5/1. قال: "وذلك معظم الشرائع".

[5] ينظر: المرجع نفسه، 10/1.

مصالحها ومفاسدها على التفصيل، إلا إن كان يريد أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها، فذلك لا نزاع فيه[1].

وقد يُرد على الشاطبي أن ما وجد عند أهل الفترة من الانحراف، إنما هو بسبب الأهواء، وليس بسبب قصور العقل عن إدراك هذه المصالح، فكثير من العوامل الإنسانية تتدخل في توجيه سلوك الفرد والمجتمع سوى العقل، إذ ليس كل ما يسود في المجتمع هو بالضرورة مقبول عند العقلاء. لذلك كان فيهم من ينكر ما هم عليه من مخالفة الحكمة والعدل، ولأنه عندما تجيء الرسل وينبهونهم إلى ما هم عليه من مفاسد ويدعونهم إلى المصالح، يتنبهون إلى ذلك ويستجيب كثير من الناس لدعوة الرسل بأمارة ما يدعون إليه من خير. على أن العز عبر بمصالح الدارين في مقابل مصالح الدنيا، وهذا ما يثير احتمال كونه يجمع بين المصالح الأخروية والمصالح الدنيوية التي يراد بها الآخرة في كفة واحدة حيث يطلق عليها مصالح الدارين، وعندها يرتفع الإشكال الذي وقع للشاطبي[2].

على أنه لا يبدو في معالجتهما للتفريق بين المصلحتين أي أثر، سوى أن العقل عاجز عن معرفة المصالح الأخروية إلا ما عرفه الشرع بها، بينما يمكن له إدراك المصالح الدنيوية عند العز ابتداء، أو بناء على تمهيد أصولها من قبل الشرع عند الشاطبي. هذا إذا استثنينا ما توخاه العز من دراسة المصالح، وهو التعريف بمنافع الأعمال في الآخرة لاستحثاث همة المؤمن في السعي إلى تحصيلها وتقديم أهمها فأهمها في هذا السعي.

بينما نجد لهذا التفريق عند الأصوليين وعند الفقهاء آثارا في عدد من المجالات سنعرضها عند الحديث عن أثر التفريق بين المصلحتين.

البند الثاني:معارضة التقسيم وتفنيدها

عارض بعض المعاصرين هذا التقسيم ولم ير داعيا لاتباعه، لأن جميع ما في الشريعة من عقائد وعبادات ومعاملات، متكفل بتحقيق كل مصالح العباد بقسميها الدنيوي والأخروي. وراح يذكر فوائد العقيدة والعبادة في الدنيا، وما تعود به على الإنسان من ثبات وتوفيق وهداية في الدنيا...مستخلصا أن لا ضرورة تدعو في هذا المجال إلى تقسيم عناصر الدين بين مصالح خاصة

---

[1] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 2/77-78.

[2] "مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع". العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 10/1.

بالدنيا، وأخرى خاصة بالآخرة، بل الأولى أن نقول: إن مجموع الشريعة الإسلامية بعناصرها الثلاثة، متكفل بمجموع مصالح الدارين[1]. غير أنه يستدرك بعد ذلك بأن المعاملات وتوابعها تعالج المصالح الدنيوية بشكل مباشر، بينما العقائد والعبادات تيسر السبيل للأخذ بأحكام المعاملات وتوابعها، فهي تعالج المصالح الدنيوية بشكل غير مباشر، والكل يهيئ للمسلم سعادة أخروية خالدة. ويخلص بعد ذلك إلى أن المجال الذي يبحث فيه لا يستدعي هذا التفريق، لأنه يقصد إلى إثبات كون جملة الشريعة متفقة مع مصالح العباد في الدنيا، بالإضافة إلى أنها وضعت أساسا لنيل المصالح الأخروية[2].

ولا يمكن إنكار وجود فوائد عملية لهذا التقسيم يمكن أن تؤثر في ترتيب الأحكام الشرعية، لأن التفريق بينهما قد يفيد في تحديد مجال النظر للمجتهد والقاضي —كما سيتبين لاحقا—، ولأن المصالح الدنيوية هي محل نظر الفقيه في الاجتهاد دون المصالح الأخروية. كما أنه لا يخفى ما بمعرفة هذه المصالح وتمييزها من الفوائد الاعتقادية ومدى تأثيرها على السلوك والأخلاق في حياتنا، أقل ذلك أن يعتقد المكلف بالجزاء الأخروي على أعمال الخير فيتحفز للإخلاص والجد فيها لأن النفس جبلت على طلب منافعها.

الفرع الثاني: أثر التفريق بين المصلحتين الدنيوية والأخروية

ينتج عن التفريق بين المصلحة الدنيوية والمصلحة الأخروية عدة آثار نذكر منها ثلاثة:

البند الأول: في حكم الاجتهاد في كل منهما

التمييز بين المصلحتين يظهر الفرق بينهما من الناحية العلمية: إذ أن طريق المعرفة بالمصالح الدنيوية غير طريق التعرف على المصالح الأخروية؛ فتعرف مصالح الآخرة بالشرع وحده ولا مجال للعقل في معرفتها. أما مصالح الدنيا فتعرف بالعقل على الإطلاق، ولكن من وجهة النظر الشرعية تقام الدنيا من أجل الآخرة، ولذلك فإن الشرع يمهد أصولها والعقل يستخلص فروعها.

ويترتب على ذلك؛ أن المصالح الأخروية ليست محلا للاجتهاد، ولا يصلح القياس عليها. أما المصالح الدنيوية، فيمكن للعقل إدراكها، ومن ثم يمكنه القياس عليها وتفريع الأحكام على وفقها. وقد قسم الأصوليون المناسب إلى دنيوي وأخروي، وقسموا الدنيوي إلى ضروري وحاجي

---

[1] ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص 78-80.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 80-81.

وتحسيني فجعلوا الاجتهاد خاصا بالمناسب الدنيوي[1]. ولذلك كانت العقائد والعبادات غير مستندة إلى وصف مناسب ظاهر للعقل يمكن القياس بموجبه، بخلاف المعاملات وغيرها من الأحكام المتصلة مباشرة بمصالح الحياة الدنيوية، فمعظمها قائم على أساس العلل الواضحة الظاهرة، مما يفسح المجال للقياس عليها[2]، والاجتهاد في تفريع الأحكام بما يتناسب معها. وفي هذا السياق اختار بعض المعاصرين ممن درسوا مقاصد الشريعة، عدم التعرض للمصالح الأخروية وحصر بحثهم في "مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب" التي يرونها "جديرة بأن تخص باسم الشريعة، والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحاتها، مما هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع"[3]. وإذا صح هذا النهج في بيان مقاصد الشريعة في التشريع، فإنه لا يصح في مجال السياسة وإصلاح المجتمع، فذلك ميدان لا يستغني عن بيان مصالح الآخرة، لما يتميز به من الحاجة إلى سياسة النفوس ومعالجة أحوال الجماعة حيث يتداخل الجانب الروحي مع حاجات الجسد.

ولأن المصالح الدنيوية إنما تقام من أجل الآخرة، فإن العقل لا يستقل بمعرفتها، بل هو تابع للشرع فيما يقرره من مصالح، وهذا ما أراده الشاطبي بقوله: إن معرفة العقل بالمصالح الدنيوية تحصل بالتجارب وغيرها بعد أن يمهد الشرع أصولها. لذلك فإن الميل إلى ترجيح المصلحة التي تنقدح عند المجتهد في العادات والمعاملات، على النص والإجماع، كما فعل الطوفي، احتجاجا بأن المصلحة هي قطب مقصود الشارع من النص والإجماع[4]، خطأ بيِّن لمخالفته إجماع الأمة، ولما يتضمنه من ادعاء بأن العقل أبصر بالمصلحة الدنيوية من الشارع.

البند الثاني: في الترجيح بينهما عند التعارض

التفريق بين المصلحة الدنيوية والمصلحة الأخروية، وتفضيل الثانية على الأولى، يسمح للمكلف بتحديد موقفه من تحصيل هذه المصالح عند التعارض أو التزاحم، فإنه إذا حدث التعارض بينهما، وجب تقديم المصلحة الأخروية على المصلحة الدنيوية، لأن الثانية خادمة للأولى

---

[1] ينظر على سبيل المثال: ابن النجار، شرح الكوكب المنير، المرجع السابق، 4/159-171

[2] ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص80-81.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 174-175.

[4] ينظر: عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع، المرجع السابق، ص 113-114

وطريق إليها، فتقدم الغاية على الوسيلة. وسواء كان ذلك في اجتهاد المكلف لنفسه أم لغيره، كالمتصرف للغير في الولايات المختلفة العامة منها والخاصة. ويشكل هذا الأثر معيارا توزن به أعمال الولاية العامة في إجراءات الرقابة، خاصة عند محاسبة الولاة على أخطائهم.

البند الثالث: التمييز بين مجال إعمالها

تحديد مجال تطبيق الأحكام الشرعية التي تترتب على كل من المصلحة الأخروية والمصلحة الدنيوية؛ ففي بعض المجالات لا تدخل المصالح الأخروية في الاعتبار، لأنها موكولة إلى الخالق سبحانه، كالفصل في الخصومات بين الناس؛ فإن القاضي لا ينظر إلا في القضايا التي يحدث فيها التنازع لمصالح الدنيا. قال الإمام القرافي عند تعريفه للحكم القضائي: هو "إنشاء إطلاق أو إلزام في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا". وفي تعيين المصالح الدنيوية "احتراز من مسائل الاجتهاد في العبادات ونحوها، فإن التنازع فيها ليس لمصالح الدنيا بل لمصالح الآخرة، فلا جرم لا يدخلها حكم الحاكم أصلا"[1].

وعليه، فقد تكون وجهة النظر التي تدعو إلى ترك الاهتمام بتقسيم المصلحة إلى دنيوية وأخروية، في سياق التدليل على أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقق مصالح الناس في الدنيا والآخرة، لها ما يبررها، غير أن اعتماد هذا التقسيم في مجالات أخرى قد يكون له من الأهمية ما لا يمكن التغاضي عنه، خاصة في المجال السياسي، حيث تبرز الموازنات والمقاربات بين المصالح المتعارضة، فتكون المصلحة الأخروية مقدمة على المصلحة الدنيوية حال التعارض. وقد ساق الشاطبي، في معرض التدليل على كون المصالح الدنيوية تعتبر وتجتلب من حيث تقام الدنيا للآخرة، عددا من الأمثلة التي فاضل فيها الشارع بين المصالح والمفاسد عند تعارضها مع مصالح الآخرة[2]. وفي ذلك دليل على أفضلية المصالح الأخروية على المصالح الدنيوية في ميزان الشرع.

المطلب الثالث: تقسيم المصلحة باعتبار الحاجة إليها

تقسم المصالح باعتبار دورها في قيام أمر الأمة، إلى ثلاثة أقسام: مصالح ضرورية، ومصالح حاجية، ومصالح تحسينية، وبين هذه الأقسام درجات من المصالح مكملة لكل قسم منها. ويعود هذا التقسيم إلى علماء الأصول أساسا في دراستهم للمناسب، وقد أطبق علماء الأصول على

---

[1] القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص 35-36.

[2] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 64/2.

هذه الأقسام وعلى هذا الترتيب، كما اتفقوا على تقديم الأول على الثاني والثالث، وتقديم الثاني على الثالث عند تعارض الأقيسة[1]. ولهذا التقسيم عدة فوائد نعرضها بعد بيان أقسام المصلحة في أربعة فروع.

الفرع الأول: المصالح الضرورية

يقصد بالمصالح الضرورية ما لابد منه في قيام أمر الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت أدى ذلك إلى فساد وفوضى بما يهدد الوجود الإنساني بالزوال في هذه الدنيا، والهلاك وعدم الفوز بالنعيم الموعود في الآخرة[2]. إنها المصالح "التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاشٍ"[3]. فلو تخلفت هذه المصالح لأصاب الأمة خلل في معالمها الأساسية التي تحدد حقيقتها كأمة مسلمة.

ومن المصالح الضرورية كليات عدها العلماء مقاصد للشارع في التشريع، نتجت عن النظر في الأدلة الكثيرة المتواردة عليها، حيث ثبت باستقراء هذه الأدلة اعتبار الشارع إياها في تشريع الأحكام، وتأكد بما لا مجال فيه للشك... كما بين ذلك الشاطبي وغيره[4]. ومثال ذلك: حفظ النفس: فقد ثبت بأحكام كثيرة متواترة، تدل على عناية الشارع به، منها: أنه نهى عن قتل النفس وتوعد عليه بالعقاب، بل وقرنه بالشرك، وجعل الاعتداء على النفس وما دونها من الأعضاء سببا للقصاص، وأوجب سد الرمق ولو بمحرم أو بحق الغير، إلى غير ذلك من الأحكام. فتحقق اليقين بمراعاة الشارع لهذه المقاصد الضرورية التي أطلق عليها اسم (الكليات) لأهميتها القصوى في التشريع، ولأنها لا تتغير ولا يتغير اعتناء الشريعة بها على اختلاف الأحوال والأزمان... فقد تأكد

---

[1] ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، المرجع السابق، ص 303-304، وينظر الغزالي، شفاء الغليل، المرجع السابق، ص161.

[2] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 17/2-18.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص300. ويشرح ذلك بقوله: "ولست أعني باختلال نظام الأمة هلاكها واضمحلالها، لأن هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية، ولكن أعني به أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها" ولا يسلم مثل هذا الكلام لابن عاشور، فلم يخل التاريخ من حلول الاندثار بكثير من المجتمعات والأمم، كتلك التي أهلكها الله بسبب ما كانت تمارسه وشاع فيها من مفاسد، بل إن في التاريخ الحديث من الأمم ما اندثر ولم يبق منه إلا آثار قليلة بل أفراد قلائل. وخير دليل على ذلك: الهنود الحمر في أمريكا الشمالية، والأبوريجان في أستراليا.

[4] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 81/2. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص302.

التشريع لحفظها من وجوه متعددة، وتوجهت الأحكام الشرعية إليها بالقصد الأول، ومن حيثيات مختلفة؛ من حيث الإيجاد والعدم، ومن حيث الإحاطة بالأحكام التي تسعى إلى حفظها.

على أن الضروريات في الشرع كثيرة، لا تقف عند هذه الكليات، وإن كانت قد ترجع إلى واحدة منها بوجه من الوجوه. فعندما ذكر القرافي مثلا أقسام المناسب[1]، قال في التمثيل للضروري؛ نحو الكليات الخمس. وفي ذلك إشارة إلى أنها ليست محصورة فيها. ويدل على ذلك أيضا كلام الغزالي في المستصفى وفي فضائح الباطنية حيث يجعل مسألة الإمامة من الضروريات.

ولعل مما يميز المصالح الضرورية أن الأحكام الموجبة للحدود والقصاص شرعت للمحافظة عليها ولإبطال المفاسد التي تنالها بالهدم[2]. أما الحاجية والتحسينية، فجاءت الأحكام المكملة لأصل الجنايات لتحافظ عليها على تفاوت بين الحاجية والتحسينية بما يناسب كلا منهما، لأن الإخلال بهما يفضي إلى الإخلال بالمصالح الضرورية التي هي أصل الشريعة وجوهرها.

ثم قد يلتحق بالضروري ما لا يستقل ضروريا بنفسه، بل بطريق الانضمام، فله تأثير فيه لكن لا بنفسه، فيكون في حكم الضرورة مبالغة في مراعاته، سماه الزركشي بـ"مشكل الضروري"، كتحريم قليل المسكر ووجوب الحد فيه وتحريم البدعة، والتشديد في عقوبة المبتدع، وفي حفظ النسب بتحريم النظر واللمس والتعزير على ذلك[3].

وربما حدث اللبس، عند بعض الباحثين، في التمييز بين المقاصد الكلية الضرورية وبين المصالح المرسلة التي دار حولها الاختلاف بين المجتهدين. إذ لا يجوز الخلط بين الكليات التي هي محل اتفاق عند عامة العلماء، وبين المصالح المرسلة. ذلك أن المصالح المرسلة هي معان مبثوثة في أحكام كثيرة لا بالقصد الأول، وإنما تستقى وتفهم من الأحكام بالاستنتاج والاجتهاد، فالشارع لم يعتبرها في التشريع بأعيانها أو أنواعها، ولكن بجنسها، ومن هنا كان الاختلاف فيها[4].

---

[1] القرافي، شرح تنقيح الفصول، المرجع السابق، ص304.

[2] وهو مفاد كلام الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 2/18-20.

[3] ينظر: الزركشي، البحر المحيط، المرجع السابق، 7/268.

[4] الكليات لا تدخل تحت المصالح المرسلة كما يعتقد بعض الباحثين خطأً، ظانا أنها "... لم تثبت بدليل معين، ولا شهد لها أصل معين ترجع إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد" محيلا في ذلك على الشاطبي في الموافقات. بل ذكر الشاطبي أنها من كليات الشريعة القطعية، فالمصالح المرسلة هي التي تندرج تحتها وليس العكس. ينظر: فوزي خليل، المصلحة العامة، المرجع السابق، ص94.

وعليه يبطل ما رتبه بعض الباحثين على التسوية بينهما من نتائج، مشيرا إلى "أن أغلب قضايا العمل السياسي والأهداف السياسية التي تواجه النظام السياسي تدخل في المصالح المرسلة من حيث الاستناد إليها والاستدلال بها في عملية صنع القرارات السياسية المتعلقة بالمصلحة العامة، سواء في المحيط الداخلي أو الخارجي"[1]. ذلك أن معظم الأحكام التي تتعلق بالمصلحة العامة يرجع إلى الكليات الشرعية، ولا يفتقر إلى المصلحة المرسلة إلا في إطار محدود عند الاجتهاد للقضايا المستحدثة التي لا يجد المجتهد سندا لها في أصول الشريعة، وهذه حالة تشترك فيها القضايا السياسية مع غيرها من مجالات الاجتهاد.

الفرع الثاني: المصالح الحاجية

المصالح الحاجية هي المصالح التي تقع في محل الحاجة، ولا تنتهي إلى حد الضرورة، كالإجارة لأنها مبنية على الحاجة إلى المساكن، مع عدم القدرة على تملكها، وعدم لزوم إعارتها على مالكها. والمساقاة فهي سد لحاجة صاحب الشجر، وعاملها إلى مثل هذه المعاملة. فهذه حاجة غير بالغة مبلغ الضرورة في الجملة، وإن كانت قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد... "وهو ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها، وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة، فلذلك كان لا يبلغ مرتبة الضروري"[2].

فالحاجيات "مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين-على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"[3]. وبعض العلماء يمثل للمصالح الحاجية في باب العبادات بالرخص الناتجة عن المشقة في السفر والمرض.. وفي باب المعاملات بعقود البيع والإجارة والمساقاة... والبعض الآخر يرى البيع من الضرورات وباقي العقود دونه فتقع في موقع الحاجي... ويمثلون للحاجي في باب الجنايات باللوث والقسامة وضرب الدية على العاقلة. ثم يلتحق بالحاجي مرتبة مكملة تعد في مقام الخادم والمكمل له كما هو الحال في مكمل الضروري.

---

[1] فوزي خليل، المصلحة العامة، المرجع السابق، ص 94-95.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص306.

[3] الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 21/2.

الفرع الثالث: المصالح التحسينية

المصالح التحسينية -كما بينها الغزالي- هي: "ما يقع في رتبة التوسعة والتيسير الذي لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة، ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة، فيكون ذلك أيضا مقصودا في هذه الشريعة السمحة السهلة الحنيفية. ويتعلق بأذيالها ولواحقها ما هو في حكم التحسين والتتمة لها فتصير الرفاهية مهيأة بتكميلاتها"[1].

وعرفها القرافي بأنها: "ما كان حثا على مكارم الأخلاق كتحريم تناول القاذورات وسلب أهلية الشهادات عن الأرقاء، ونحو: الكتابات، ونفقات القرابات..."[2].

وينقسم التحسيني إلى قسمين:

-ما لا يقع على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم القاذورات.

-ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة، مثل المكاتبة لمعارضة بيع الرجل ماله بماله[3].

وتتردد بعض الأحكام بين الأقسام الثلاثة، حسب وجهة نظر المجتهد في إلحاق الأحكام بهذه الأقسام؛ فقد يشتبه في كون المناسبة أو المصلحة واقعة في مرتبة الضرورة أو الحاجة لتقاربهما، كاختلاف بعض العلماء في إلحاق الإجارة بمرتبة الضرورة أو الحاجة[4].

كما أن المناسبة قد تكون جلية تنتهي إلى القطع كالضروريات، وقد تكون خفية كالمعاني التي استنبطها الفقهاء، وليس لهم إلا مجرد احتمال اعتبار الشارع لها، ولهذا قد يختلف تأثير المناسب حسب الجلاء والخفاء[5].

الفرع الرابع: فائدة التقسيم

يتحصل من تقسيم المصالح بحسب الحاجة إليها ومراعاة الترتيب بين أقسام المصلحة بهذا الاعتبار كثير من الفوائد، يظهر أثرها على مستويين:

---

[1] الغزالي، شفاء الغليل، المرجع السابق، 161، 162.

[2] القرافي، شرح تنقيح الفصول، المرجع السابق، ص304.

[3] ينظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، المرجع السابق، 88/2، والقرافي شرح تنقيح الفصول، المرجع السابق، ص304. ومعنى ذلك أن يكاتب الرجل عبدا له على مبلغ من المال يدفعه له على أقساط لينتهي إلى تحرير نفسه من الرق. ومعارضة القواعد هنا تكمن في أن العبد مال لسيده وما كسبه هو ملك للسيد، فكأنه باع ماله، الذي هو العبد، بماله الذي يكسبه العبد.

[4] ينظر: الزركشي، البحر المحيط، المرجع السابق، 269/7.

[5] المرجع نفسه، 269/7.

البند الأول: في استنباط الأحكام الشرعية

المستوى الأول الذي يظهر فيه أثر التفريق بين أقسام المصالح بهذا الاعتبار، هو استنباط الأحكام الشرعية بالترجيح بين هذه الأقسام، والترتيب بين القسم الواحد والمكمل له، وهو ما يساعد على الترجيح بين الأقيسة عند تعارضها[1]. كما ييسر الترجيح بين المصالح المتعارضة، لأنه إذا تعارضت مصلحتان، وجب إعمال الضرورة المهمة وإلغاء التتمة[2].

ويعتبر الإمام الجويني هو أول من اعتنى، من علماء الأصول، بترتيب المصالح وفق مدى حاجة الناس إليها وإبراز مراتب مكملة لكل قسم منها[3]، ثم تبعه تلميذه الإمام الغزالي في ذلك. وربما يعود اهتمام كل منهما بهذا التقسيم، إلى اضطرارهما إلى بحث قضايا الحكم والإمامة ووظيفة الدولة وغيرها من المشكلات السياسية التي كانت مطروحة في عهدهما، وقد ظهر اعتمادهما على المصالح في اجتهاداتهما في الإمامة، وبرزت عند كل منهما نظرية الضرورة الشرعية في الاجتهاد في هذا المجال[4].

هذا من جهة، وهو يفيد من جهة أخرى؛ تبين مواضع الاختلاف الفقهي بتحديد نوع المصلحة التي يحتج بها؛ حيث يشترط بعض الفقهاء، الأصل المعين الذي يمكن القياس عليه في المصالح الحاجية والتحسينية، ولا يشترطون ذلك في الضرورية إذا ما توفرت فيها شروط الاعتبار الأخرى[5]، بينما يحكم المالكية بمجرد المصالح الحاجية، ويضعونها في رتبة الضروري[6].

---

[1] القرافي شرح تنقيح الفصول، المرجع السابق، ص305.

[2] ينظر: الزركشي، البحر المحيط، المرجع السابق، 272/7.

[3] خصص لذلك بابا في كتابه: البرهان تحت عنوان: تقاسيم العلل والأصول، وقال إنها أصول الشريعة. وقسمها إلى خمسة أقسام، ترجع الثلاثة الأولى منها إلى مراتب المصلحة المذكورة: ضرورية وحاجية وتحسينية. ينظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ، 1997م، 2/79-95.

[4] ومن يطالع كتاب (الغياثي) للجويني، وكتاب (فضائح الباطنية) للغزالي، وخاصة الباب السابع والثامن منه، لا يستريب في وجود هذا الاتجاه عند كل منهما.

[5] الغزالي، شفاء الغليل، المرجع السابق، ص 209-210.

[6] ينظر: حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، المرجع السابق، ص 31-32. حيث ينسب هذا الرأي إلى المالكية على لسان الشاطبي.

البند الثاني: في تدبير المصالح

أما المستوى الثاني، فهو ما يمكن أن ينبني على التفريق بين مراتب المصالح في هذا التقسيم على المستوى العملي في تفعيل المصالح.

وقد اعتمد الباحثون الذين اهتموا بدراسة المقاصد هذا التقسيم بشكل واسع، نظرا لأهميته في تصنيف مقاصد الشريعة وترتيبها، فقسموا المقاصد التي هي المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية. وهو تقسيم تقريبي، لأن تفاصيل المصالح والمفاسد وجزئياتهما متفاوتة فيما بينها، وهذا متفق عليه، بينما قد يختلفون في ترتيب هذه المصالح والمفاسد[1].

والترتيب بين المصالح بهذا المعنى، أمر له امتداداته على صعيد الحياة العامة والخاصة على حد سواء، وله آثاره الواضحة على المجال السياسي والإداري مما يتعلق بالولاية العامة وما وكل إليها من مصالح المسلمين. وقد أضاف بعض الباحثين مرتبتين بين هذه المصالح[2]، وهما: ما دون الضروري، وما وراء التحسيني وضرب أمثلة لذلك من الواقع المعاصر ومن كلام العز بن عبد السلام والشاطبي. وأورد عددا من الفوائد المرجوة من التمييز بين هذين القسمين، ابتعد بها عن نطاق أصول الفقه؛ من الترجيح بين الأقيسة واعتماد المصالح المرسلة... وجعل منها معيارا ومناطا للتدبير في مختلف مجالات الحياة، وفي تصرفات الدولة، وحتى في السلوك الفردي للإنسان في مدارج العبادة.. ونعتقد أن هذه المقاربة من شأن المعالجة الفقهية والسلوكية والسياسية، وهي لا تخلو من فائدة إذاما أخذت على وجهها الصحيح. ونحن نورد بعض هذه الفوائد مما يتعلق بالنظر السياسي مع تكييفها وفق ما نذهب إليه من رأي وما يخدم سياق هذا البحث:

أول هذه الفوائد: تحديد دور الدولة وبالتالي؛ دور الولاية العامة ووظيفتها في تحقيق المصالح الشرعية. وذلك من وجهين: الأول: تسهيل تفصيل واجبات الدولة باعتبارها مخاطبة بتوفير الضروريات. والوجه الثاني: ضبط دور الدولة الرقابي في مراعاة حدي التقصير والإسراف باستخدام أسلوب الترغيب والترهيب مع من يتعدى هذه الحدود.

والفائدة الثانية: محاولة الموازنة بين مراتب المصالح التي هي محل نظر الولاية العامة وتكميل بعضها من بعض بعد ترتيبها في الأولوية. لأن ما يبدد من أموال وطاقات وأوقات في مواطن الإسراف كفيل بأن تسد به مواطن التقصير، فيصار إلى سد مرتبة الضرورات.. ثم إلى الحاجات..

---

[1] ينظر: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 56-59.

[2] وهو جمال الدين عطية، المرجع نفسه، ص 59-63.

ثم إلى التحسينات. ومعنى ذلك: السعي إلى استغلال أمثل للطاقات والإمكانات وإدارتها بحكمة وتبصر وفق الأولويات الشرعية.

والثالثة: توظيف مراتب هذه المصالح على مستوى ممارسة الأفراد لبيان حد الزهد المباح أو المندوب إليه شرعا وتمييزه عن التقتير والتقصير والاعتداء على حق النفس المحرم شرعا. لأن كثيرا من الزهاد يكتفون بحد الضرورة، وقد ينزل بعضهم إلى أدنى منه، ظانين أن هذا من كمال الدين وليس كذلك[1].

المطلب الرابع: تقسيم المصلحة باعتبار تعلقها بالفرد أو بالجماعة

تقسم المصلحة باعتبار تعلقها بالفرد أو بالجماعة إلى عامة وخاصة، وقد غشي هذا التقسيم نوع من الغموض والاضطراب لدى الدارسين للمصلحة في عصرنا، فرأينا أن نزيل هذا اللبس قبل أن نتعرض لبيان المقصود بالمصلحة العامة والمصلحة الخاصة وفائدة تصنيف المصلحة بحسب هذا الاعتبار، في ثلاثة فروع:

الفرع الأول: معيار التفريق بين عموم المصلحة وخصوصها

يرجع اللبس الذي حصل بشأن هذا التقسيم إلى أمرين:

الأمر الأول: أن هذا التقسيم لم يتناوله علماء الأصول والمقاصد بالشرح والدراسة في المصادر المعروفة التي تحدثت عن المصلحة أو اهتمت بتقسيمها.

الأمر الثاني: وجود تداخل في هذا التقسيم بين معنيين مختلفين في العموم والخصوص؛ يتعلق المعنى الأول بالعموم والتكرار من حيث حدوث المصلحة وتلبس غالبية الناس بها، أو أن ذلك لا يحدث إلا نادرا، كتفريق الغزالي بين المصلحة بحسب درجة الظهور والخفاء، بأن منها ما هو ظاهر كثير الوقوع (كمسألة قتل الجماعة بالواحد، وقطع السراق إذا اشتركوا في السرقة... والاقتطاع من أموال الأغنياء عند الحاجة...) ومنها المصلحة النادرة الوقوع، كعدة الشابة التي تباعدت حيضتها، وزوجة المفقود، والمرأة التي زوّجها وليان بعقدين لا يعلم أيهما أسبق[2]. وقد

---

[1] ينظر ويقارن: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 59-63.

[2] الغزالي، شفاء الغليل، المرجع السابق، ص210، وانظر ص 260 حيث يقول: "وهذا ما أردنا أن نذكره من الأمثلة التي يعم جدواها، وتشمل فائدتها ولا تخص الواحد المعين، ثم قد تكون أسبابها غالبة الوقوع، وقد تكون نادرة، ونحن نذكر أمثلة المصالح التي تظهر بأسباب نادرة في حق آحاد الأشخاص." وهذا تأكيد على أن هذه المصالح عامة،

اعتبر كلتا المصلحتين عامة، وإنما الفرق في الظهور والخفاء، أو غلبة الوقوع وندرته، وليس كما نسب إليه بعض الباحثين خطأً[1]. ويعتبر الغزالي كل هذه الأنواع من المناسب حجة، رغم أنها تتفاوت في الظهور والخفاء بشرط أن لا يكون غريبا بعيدا، وبشرط ألا يصدم نصا ولا يتعرض له بالتغيير[2].

المعنى الثاني للعموم والخصوص: تعلق المصلحة بحقوق عامة الأمة، أو تعلقها بحقوق بعض أفرادها. فهل يكون معيار العموم والخصوص هو الكثرة والقلة؟ أم معيارهما تعين صاحب المصلحة وعدم تعينه؟

وللإجابة عن ذلك نقول: العموم والخصوص عند الأصوليين يتعلق بالألفاظ وما تتناوله من أحكام، وعلى هذا جرت مباحثهم. فالعموم عندهم هو عموم اللفظ لما يدخل تحت معناه، فهو عموم موضوعي لكل ما يشتمل عليه اللفظ من معان، وتخصيص العام هو استثناء لبعض أفراده من أن يدخل تحت الحكم الثابت للجميع. مثال ذلك: تعيين عدة المطلقة بثلاثة قروء، عام في كل مطلقة، ويخرج منه المطلقة الصغيرة واليائس، حيث ثبتت عدتها بالأشهر، فهذا تخصيص للفظ العام.

إن استعمال علماء الأصول للعموم والخصوص من جانب تعلق المصلحة بالمكلفين نادر جدا، وقد استخدموا هذين المصطلحين للتعبير عن العموم الموضوعي، فهو عموم المسائل، لا عموم المكلفين. لأن عموم الأحكام للمكلفين مسألة محسومة مستمدة من عموم الشريعة، أي أن التشريع عام بالضرورة، وإنما عناية الأصولي تنصب على مضمون التشريع. ومسألة خصوص بعض الأفراد غير واردة في التشريع إلا ما تعلق بتخصيص النبي ﷺ ببعض الأحكام دون أمته، أو ما ورد في الأخبار عن بعض الأحكام الخاصة ببعض الأفراد، وهي مسألة نادرة الوقوع[3].

ولكنها لا تقع كثيرا، وإنما تقع نادرا، وندرتها لا تخرجها عن كونها عامة، لأن معنى العموم يبقى قائما من حيث إنها تتعلق بوصف، يوجب الحكم لكل من تلبس به.

[1] وهو فوزي خليل، المصلحة العامة، المرجع السابق، ص153. وقريبا منه: يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، عمان، 1421هـ، 2000م، ص132. حيث قسم المقاصد إلى كلية وأغلبية وخاصة بناء على ما ورد عن الغزالي.

[2] ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، المرجع السابق، ص210.

[3] ينظر: علي بن عمر القصار المالكي ت397 ، المقدمة في الأصول، مع تعليق محمد بن الحسين السليماني، أستاذ بجامعة الجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996، ص54. وهي مسألة: "خطاب الواحد هل يكون خطابا للجميع"، بمعنى: هل يعمم على كل من يشترك مع المخاطب في الحال أو الوصف الذي تعلق به الخطاب؟

وبذلك يكون عموم المصلحة وخصوصها بالنظر إلى من يشملهم نفعها من الأفراد، ليس مبحثا من مباحث الأصول، بل هو مبحث فقهي بحت، حيث يميز الفقهاء بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة ويقدمون الأولى على الثانية في حال التعارض عند تنزيل الأحكام على الوقائع.

واستعمل بعض الباحثين كالدريني مفهوم المصلحة العامة، من غير أن يهتم بتحديد معالمها، إلا أنه جعل المصالح العامة تتمثل في فروض الكفاية، والمصالح الفردية روعيت بتشريع الحقوق الفردية والحريات العامة[1]، فهو يعتبر تعلّق المصلحة بالمجموع عموما، وتعلقها بالأفراد خصوصا حتى لو كانت تتعلق بهم جميعا فردا فردا.

بينما يرى بعض آخر من الباحثين أن معيار العموم والخصوص في المصلحة معتبر بعدد من يستغرقهم النفع أو يشملهم الضرر، وأن الأغلب في الحالتين يعني نفعا أو ضررا عاما، في مقابل العدد القليل الذي يعني نفعا أو ضررا خاصا بهذا العدد القليل. ومثل لذلك بمثالين:

المثال الأول: في حديث منع الاحتكار، اعتبر المصلحة الخاصة، من جهة المحتكر، والمصلحة العامة من جهة الناس المعنيين بالاستهلاك.

المثال الثاني: في حديث النهي عن تلقي الركبان، اعتبر المصلحة الخاصة هي مصلحة السماسرة وهم قليلون، والمصلحة العامة مصلحة البائعين وهم كثيرون[2]. وبناء على ذلك فرق بين المصلحة العامة: وهي التي تحقق منفعة لأكبر عدد من الناس، أو تدفع ضررا عنهم، وبين الخاصة: وهي التي تحقق منفعة لفرد معين أو لفئة قليلة.

وهذا التقسيم يستجلب إشكالا مفاده، أنه إذا تعينت مصلحتان تتعلق بعدد كبير من الناس كسكان قرية مثلا، وتعارضت مع مصلحة تعينت لمجموعة قليلة من الناس، هل ترجح مصلحة الأكثر على الأقل؟

ونسب ابن القصار إلى الإمام مالك القول بأن خطاب النبي ﷺ للواحد من أمته خطاب للجميع، ومثل له من اجتهادات الإمام مالك؛ فتواه بكفارة الصيام بناء على حديث الرجل الذي أفطر في رمضان فأمره بعتق رقبة... وفتواه في الحيض بناء على حديث فاطمة بنت أبي حبيش... وعلق المحقق على ذلك بأنه لم يجد من نسب هذا القول إلى الإمام مالك، أو المالكية، بل المشهور أنه قول الحنابلة. والصحيح عند الجمهور أن خطابه ﷺ لواحد من أمته ليس خطابا للباقين، وهو الذي ارتضاه ابن الحاجب في منتهى الوصول والأمل وذكر عددا من المصادر... المرجع نفسه.

[1] الدريني، خصائص التشريع، المرجع السابق، ص 196-198.

[2] فوزي خليل، المصلحة العامة، المرجع السابق، ص 151-152.

وهذا شبيه بما مثل له الغزالي بجماعة في سفينة إذا أشرفوا على الغرق، هل يجوز لهم إلقاء بعضهم في البحر لينجو سائرهم؟ أو إذا كانوا في مخمصة هل يكون لهم أن يأكلوا أحدهم؟ وكلها أبطله الغزالي، ولا أحد من العلماء يقول به.

ولذلك فإن اعتبار كثرة العدد وقلته كمعيار للتمييز بين المصلحة العامة والخاصة أمر فيه نظر، وإن كان قد يصادف أن تكون المصلحة العامة متعلقة بالكثرة والمصلحة الخاصة متعلقة بالقلة. وإنما درس الفقهاء مسألة تعارض حق الله تعالى مع حق العبد، وجعلوا الفصل فيها للقاضي إذا كانت المسألة خلافية، وهي قضية فقهية بطبيعة الحال.

وبناء على ذلك، نرى أن التمييز بين عموم المصلحة وخصوصها يخضع لمعيار التعيين وعدم التعيين، بمعنى أنها إما أن تكون مصلحة معينة تتعلق بحقوق أشخاص معينين فتكون مصلحة خاصة[1]، أو تكون مصلحة غير معينة تتعلق بحقوق فئة من الناس أو بجمع غفير منهم لا على التعيين فتكون مصلحة عامة.

الفرع الثاني: المقصود بالمصلحة العامة والمصلحة الخاصة

بناء على ما ترجح قريبا من اعتماد التعيين وعدم التعيين معيارا للتفريق بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، يتحدد المقصود بكل منهما:

البند الأول: المصلحة العامة

تكمن حقيقة العموم في كون الوصف أو الحكم شاملا كل ما يدخل تحت أفراده من الأشخاص الذين يتعلق بهم، فهو مجرد لا ينسب لشخص بعينه أو أشخاص بعينهم ولو كانوا كُثرا. فيدخل في حكمه كل من صدق عليه هذا الوصف، إذ لابد من أن ينضم إلى معنى الكثرة معنى التجريد. فـ"المقصود بالمصلحة العامة ما يخص جميع الناس دون مراعاة أفراد أو فئة معينة، فلا يختص به واحد دون واحد"[2].

---

[1] الأصل في المصلحة الخاصة أن يكون عدد الأفراد فيها قليلا، غير أنه قد يكثر عددهم في بعض الأحيان، كما في حالة الوقف على الذرية مثلا إذا امتد به الزمن.

[2] عمر بن صالح، مقاصد الشريعة عند العز، المرجع السابق، ص 158-159. ويرى الباحث أن المصلحة العامة هي ما يعبر عنه بحقوق الله المحضة، أو ما يعبر عنه رجال القانون بالأمور المتعلقة بالنظام العام. وقد يحتاج هذا الإطلاق إلى نظر.

ونجد على ألسنة بعض الأصوليين والفقهاء تقسيما يمكن أن يندرج في المعنى الذي يقصد به عموم المصلحة وخصوصها باعتبار تعلقها بالجماعة أو بالفرد أو أفراد مخصوصين، وهو تقسيمها إلى كلية وجزئية. وهو التقسيم الذي اعتمده الغزالي في القول بالمصلحة المرسلة واشترط أن تكون كلية قطعية. كما اعتمده الجويني عند كلامه عن وظائف الإمام وما ينبغي عليه النظر فيه من المصالح[1].

وهذا ما أشار إليه ابن عاشور عند ذكره لتقسيمات المصلحة: حيث قسمها باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعتها، أو أفرادها، إلى كلية وجزئية. فالكلية في اصطلاح الفقهاء ما كان عائدا على عموم الأمة عودا متماثلا، وما كان عائدا على جماعة عظيمة من الأمة أو قطر، والجزئية ما عدا ذلك[2]. فجعل ابن عاشور المصلحة الكلية (العامة) على مرتبتين: مصلحة عامة لجميع الأمة[3]، مما صلاحه وفساده يتناول جميع الأمة وكل فرد من أفرادها. والمرتبة الثانية: مصلحة عامة تعود على الجماعات العظيمة، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات المتعلقة بالأمصار والقبائل...[4] أما المصلحة الجزئية الخاصة فهي مصلحة الفرد أو الأفراد القليلة، وهي أنواع ومراتب، وقد تكفلت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات.

وربما أوهم كلام ابن عاشور أنه يعتمد معيار الكثرة في تحديده للعموم، غير أنه عند تعريفه للمصلحة ميز بين المصلحة العامة والخاصة بشكل أكثر وضوحا. فعرف المصلحة العامة بأنها: ما فيه صلاح عموم الأمة أو الجمهور، ولا التفات فيه إلى الأفراد إلا من حيث إنهم أجزاء من مجموع الأمة. أما المصلحة الخاصة فهي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم، فالعموم حاصل تبعا[5].

---

[1] ينظر: أبو المعالي الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص 201-203.

[2] ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص313.

[3] يرى ابن عاشور أن هذه المرتبة من المصالح العامة قليلة الأمثلة ذكر منها: حماية البيضة، وحفظ الجماعة من التفرق، وحفظ الدين من الزوال، وحماية الحرمين من أن يقعا في أيدي غير المسلمين، وحفظ القرآن من التلاشي والنسيان والتحريف، وعلم السنة من دخول الموضوعات، ونحو ذلك...

[4] مثّل لها ابن عاشور بالتشريعات القضائية لفصل النوازل، والعهود مع الدول الأخرى، وتأمين البحار التي ليست تحت سلطة المسلمين لتسهيل الملاحة عليهم.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص279-280.

البند الثاني: المصلحة الخاصة

عُرِّفت المصلحة الخاصة بأنها: "حق الإنسان المحض، وليس للنظام دخل فيه، كحق الملكية وحق التعويض"[1]. كما عرّفت بـ "ما فيه نفع للآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم، فالالتفات فيه ابتداء إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعا"[2] ومثاله: حفظ المال من السرف بالحجر على السفيه مدة سفهه، فذلك نفع لصاحب المال ليجده عند رشده، أو يجده وارثه بعده، وليس نفعا للجمهور[3]. وكذلك مصلحة حفظ النفس بالنسبة لشخص معين؛ وتطبيق القصاص على القاتل مراعى فيها مصلحة الفرد، حيث يمكن له المطالبة به أو النزول عنه، فهذه مصلحة خاصة، وإن كان في أصل تشريعها قد روعي فيها مصلحة حفظ النظام بتأمين حياة الجماعة من تلاعب الأهواء بنفوسهم، وتأمين نظام العالم من أن يدخله التساهل في خرم أصوله[4].

وعليه فإن تحديد المصلحة الخاصة بكونها تتعلق بشخص معين في واقعة نادرة –كما أفاده بعض الباحثين[5]– تحديد غير صحيح وكذلك الأمثلة التي ضربوها للمصلحة الخاصة، وهي فسخ نكاح المفقود لمصلحة زوجته، وحكم المرأة التي تباعدت حيضتها[6]، وإبرام الوليين للمرأة عقدين لا يعلم أيهما أسبق... فهذه الأمثلة لا تمثل خصوص المصلحة ولا عمومها، بل تمثل مصلحة نادرة الوقوع.

فالمصلحة الخاصة تتميز بأنها مضافة إلى معين، وقد تختص بفرد، كما قد تختص بجماعة؛ بحيث يشتركون في هذه المصلحة ويمكن أن يتفرد كل واحد منهم بجزء منها.

الفرع الثالث: فائدة التقسيم

يترتب على تقسيم المصلحة إلى عامة وخاصة عدد من النتائج:

---

[1] عمر بن صالح، مقاصد الشريعة عند العز، المرجع السابق، ص163.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 279-280.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص280.

[4] ينظر ويقارن: المرجع نفسه، ص281.

[5] ينظر على سبيل المثال: رمضان عبد الودود اللخمي، التعليل بالمصلحة عند الأصوليين، دار الهدى للطباعة، القاهرة، 1407هـ، 1987م، ص147.

[6] ذكر الغزالي أن إجماع العلماء على عدم جواز اعتدادها بالأشهر يكاد يهدم القول بالمصالح تماما في مثل هذا النوع من المصالح النادرة. ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، المرجع السابق، ص264.

البند الأول: تفاوت العناية بالمصلحتين في التشريع

عناية الشارع بكل من المصلحتين العامة والخاصة وتعامله معه مختلف عن الآخر، فيفرق بين المصلحة العامة والخاصة في عدة أمور[1]:

الأول: أنه يجوز للمصلحة العامة ما لا يجوز للخاصة من حيث المسامحة في بعض الأحكام الشرعية[2].

الثاني: أن المصلحة العامة وإن كانت دون الضرورة، بل في مرتبة الحاجة، تعد في مرتبة الضرورة الخاصة في نظر الشرع فتعطى حكمها[3]، من حيث وجوب تحقيقها وسدها.

الثالث: أن الشارع اعتنى بالمصلحة العامة في تشريع الأحكام لحفظها، أكثر من عنايته بالمصلحة الخاصة[4].

البند الثاني: الموازنة بين المصالح في تنزيل الأحكام وفي التدبير

كما تظهر أهمية هذا التقسيم أيضا عندما يحدث التعارض بين مصلحتين، فتقدم المصلحة العامة على الخاصة، وتقدم المصلحة التي تتعلق بالأعم الأغلب على المصلحة التي تتعلق ببعض الأفراد. غير أن هذا التقديم لا يعني إلغاء المصلحة التي تأخرت والاقتصار على المصلحة التي تقدمت، وإنما يثبت الحق في جبر المصلحة الخاصة.

هذا، وقد اعتنى كثير من الباحثين بمسألة ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، على مستوى نظر الولاية العامة، وضربوا على ذلك أمثلة، هي في سائر البحوث أو أغلبها، تتداول منع بيع الحاضر للبادي وتلقي الركبان، وموضوع الاحتكار، وتضمين الصناع.

فنرى أن هذه الأمثلة لا تسعف أصحابها في الدلالة على حكم ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وإن بدت كذلك بادي الرأي، إلا من حيث التأسيس العام وبيان عناية الشارع بالعامة أكثر من عنايته بالخاصة، وذلك لعدد من الأسباب:

---

[1] نقله عمر بن صالح عن العز ، مقاصد الشريعة عند العز، المرجع السابق، ص 158-159.

[2] ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 184/2.

[3] ينظر: المرجع نفسه، 188/2.

[4] ينظر: المرجع نفسه، 89/2.

الأول: أن الترجيح بين المصالح المتعارضة (العامة والخاصة) إنما يكون في المصالح المشروعة عندما يحدث بينها تعارض. وهذه المصالح التي تضمنتها الأمثلة المذكورة ليست مشروعة لأن المصلحة الخاصة ملغاة بالنص في المثالين الأولين، وهي مرسلة في الثالث.

الثاني: أن المقصد من تحريم الاحتكار ومنع تلقي الركبان وبيع الحاضر للبادي وغيرها من المعاملات التي نهى عنها الشارع، أبعد من مجرد الترجيح بين المصالح، لأن المفاسد التي تحدث من انتشار مثل هذه التصرفات في المجتمع يؤدي إلى هدم الاقتصاد لما تحدثه من اختلال في التوازن الطبيعي له في المجتمع، والأضرار المترتبة على ذلك أوسع وأكبر من أن ينظر معها إلى مصلحة المحتكر ومن كان في حكمه، لأنها أكل لأموال الناس بالباطل، وتدخل في سنن الله تعالى التي سنها في توزيع الأرزاق بين الناس. ولذلك رفض النبي ﷺ التسعير للناس لما كان الغلاء أمرا سماويا، وقال: "**إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق وإنى لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبنى بمظلمة فى دم ولا مال**"[1]. فلما أصبح الغلاء أمرا مفتعلا بأيدي المحتكرين، أجاز العلماء التسعير، بل منهم من أوجبه، لأنه دفع لظلم وكف عن محرم.

الثالث: أن ترجيح المصلحة العامة لا يلغي المصلحة الخاصة باتفاق الفقهاء، بل يؤخرها في الترتيب على المصلحة العامة مع ثبوت التعويض. والسبب في ذلك أن كلا المصلحتين مشروع، بل معصوم ومحفوظ شرعا.

ومن هنا فإن التفريق والتمييز بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، وإمكانية المفاضلة بينهما، يسمح لولي الأمر بالموازنة والترجيح بينهما وإن كان كلاهما محترما شرعا، ولكن إذا لم يمكن الجمع بينهما كان بالإمكان تقديم العامة على الخاصة دون إلغاء لهذه الأخيرة، بل تتدارك قدر الإمكان.

إن تقسيم المصلحة إلى عامة وخاصة أمر اهتم به الفقهاء للترجيح بين المصالح المتعارضة في بعض الأحوال عند تنزيل الأحكام وتحقيق المناط، فتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة إذا وقع بينهما التعارض وتحقق عند الفقيه أو الناظر عدم إمكانية الجمع بينهما، ولكن من غير إلغاء للمصلحة الخاصة إلغاء تاما، بل يجب أن تجبر جبرا معتبرا. ومن هنا كان الترجيح بين المصلحتين شأنا فقهيا لا أصوليا، ذلك أن الأصوليين لم يتعرضوا للترجيح بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، لأن المصلحة المرجوحة تلغى، وتعتبر المصلحة الراجحة في إثبات الحكم الشرعي.

---

[1] رواه أبو داود، كتاب في الإجارة، باب في التسعير. ورواه الترمذي بلفظ قريب، كتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير، وقال حديث حسن صحيح.

وسيتبين لاحقا أن معالجة هذا الموضوع تخضع لمفهوم المصلحة التدبيرية الذي سيكون محل دراسة في المبحث التالي.

فهذه أهم تقسيمات المصلحة ذات الصلة بمحل الدراسة مما له آثار علمية أو عملية أو هما معا، تمثلت في: تقسيم المصلحة بحسب ما ظهر من اعتبار الشارع لها في تشريع الأحكام إلى ما علم اعتبار الشارع له، وما علم إلغاء الشارع له، وما لم يعلم اعتباره ولا إلغاؤه. وتقسيم المصلحة بحسب زمن تحصيلها بالنظر إلى الدارين، إلى مصلحة دنيوية ومصلحة أخروية. وتقسيم المصلحة بحسب مدى الحاجة إليها، إلى ضرورية وحاجية وتحسينية. وتقسيم المصلحة بحسب تعلقها بالفرد أو بالجماعة إلى مصلحة عامة وأخرى خاصة. ويأتي على رأس الفوائد التي تنتج عن هذه التقسيمات، التيسير على الولاية العامة عند الموازنة بين المصالح والترجيح بينها عند التعارض.

المبحث الثالث
تقسيم المصلحة باعتبار مناطها التشريع أو التدبير

تنقسم المصلحة الشرعية باعتبار مناطها إلى مصلحة تشريعية وأخرى تدبيرية. وقبل التعرف على كل منهما، علينا تحديد بعض المصطلحات تمهيدا لبيان هذا التقسيم، والأساس الذي بني عليه، وهو تمييز العلماء، من تصرفات النبي ﷺ، بين ما قصد به التبليغ وما لم يقصد به ذلك. ثم نتعرض لتقسيم العلماء لعلوم الشريعة والمحاولات التي قارب بها بعض الباحثين المعاصرين هذا المنحى ونعتقد أنهم لم يدركوه. وأخيرا، وبناء على كل ذلك، نبين تقسيم المصلحة الذي اعتمدناه، وذلك في أربعة مطالب:

المطلب الأول: المقصود بالتشريع

لما كان التشريع وصفا يتعلق بالمصلحة التشريعية التي هي قسيمة المصلحة التدبيرية، نبين معناه والخصائص التي تميزه مرورا بتعريف الشريعة التي إليها يرجع التشريع في فرعين:

الفرع الأول: التشريع: الأصول اللغوية والمفاهيم الاصطلاحية

البند الأول: الأصول اللغوية

الشريعة في اللغة: المذهب والملة[1]، و"الشِرعة بالكسر: الدين، والشرع. والشريعة مثله، مأخوذ من الشريعة؛ وهي مورد الناس للاستسقاء، سميت بذلك لوضوحها وظهورها، وجمعها شرائع. وشرع الله لنا كذا يشرعه: أظهره"[2]. فهي الطريق الظاهر الذي يوصل إلى الماء، وهي مورد الشاربة الذي يرد إليه الناس فيشربون منه ويسقون، والعرب لا تسمي ذلك الموضع شريعة حتى يكون عدّا لا انقطاع له، ويكون ظاهرا معينا لا يسقي بالرِّشاء[3]. والتشريع، إيراد الإبل شريعة،

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ، 2000م، 109/16.

[2] أحمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المرجع السابق، 421/1.

[3] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، 175/8. والرشاء هو الحبل الذي يعلق به الدلو

فيقال في المثل: (أهون السقي التشريع)[1]. والشارع الطريق الكبير الواسع. وشرع في الأمر خاض فيه[2]....

فالشريعة هي الطريقة المرسومة للوصول إلى غاية ما، وسمي ما سنه الله تعالى لعباده من الأحكام العملية شريعة، لأنه الطريق المرسوم إلى ما فيه صلاحهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة[3]. وشبه الدين بالطريق إلى الماء لكونه سبيلا موصلا إلى ما هو سبب للحياة الأبدية، كما أن الماء سبب للحياة الفانية[4]. وشرع الدين هو وضعه وإنزاله من لدن الله تعالى[5]. وقيل في تفسير قوله تعالى: "... لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا..."[6]، الشريعة ابتداء الطريق، والمنهاج الطريق المستمر[7]. فتحصل للشريعة عدد من المعاني هي: الدين، الملة، المذهب، الطريقة، مورد الماء، الطريق الواسع، الابتداء والخوض في الشيء.

البند الثاني: المعاني والمفاهيم الاصطلاحية

تطلق الشريعة ويراد بها معنيان:

المعنى الأول: يراد بها الدين كله، فهي الطريقة الظاهرة التي يتوصل بها إلى النجاة[8]، هي: ".. ما سنه الله لعباده من الدين وافترضه عليهم؛ يقال: شرع لهم يشرع شرعا فهو شارع، وقد شرع

---

[1] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، 175/8. وذكر غيره أنه حديث لعلي ﷺ. ينظر مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني، الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1422هـ، 2001م، 699/2.

[2] ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المرجع السابق، ج16/8-9.

[3] ينظر: البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام، المرجع السابق، ص89. وهذا المعنى مروي عن ابن عباس والحسن وغيرهما. ينظر: القرطبي، المرجع السابق، 137/6.

[4] ينظر: يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط3، دار الحديث القاهرة، والدار السودانية الخرطوم، 1417هـ، 1997م، ص20. وينظر أيضا: محمد بن محمد العمادي أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1411هـ، 1990م، 45/3.

[5] ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990، 342/6-343.

[6] سورة المائدة، الآية 48.

[7] ينظر: القرطبي، المرجع السابق، 137/6. والقول لأبي العباس محمد بن يزيد.

[8] ينظر: المرجع نفسه، 137/6.

الله الدين شرعا إذا أظهره وبينه"[1]، مصداقا لقوله تعالى: (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...) [2].

فهي ما تضمنته الرسالات التي بعث بها رسل الله من هداية أرادها الله للبشر بتوجيههم إلى الحق في الاعتقاد، وإلى الخير في السلوك والعمل، فتشمل بهذا المعنى: الأمر والنهي بما يصحح الاعتقاد، ويزكي العمل، وباجتماعهما يكتمل مفهوم الدين[3]... قال الشاطبي: "معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدودا في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته"[4]. وبهذا المعنى أخذت الموسوعة الفقهية الكويتية، حيث جاء فيها: "والشرع في الاصطلاح: ما سنه الله لعباده من الدين وأمرهم باتباعه"[5].

المعنى الثاني: تطلق الشرعة والشريعة، ويراد بها خصوص الأحكام العملية، وهو الغالب في النصوص الشرعية، مثل: قوله تعالى "لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا"[6]، وقوله عز وجل: "ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ"[7].

وفي تفسير الآيتين فرق القرطبي بين أحكام العقيدة وأصول الإيمان وما يتعلق به مما تتفق فيها دعوة الرسل جميعا، وبين "الشرائع التي هي مصالح الأمم على حسب أحوالها، فإنها مختلفة متفاوتة"[8]، والاستعمال الشائع عند الفقهاء للفظ الشريعة هو في الأحكام العملية دون الأحكام الاعتقادية.

والتشريع: مصدر شرّع بالتشديد؛ وضع الشريعة وسنها. ورغم أنه كان مستعملا بهذا اللفظ عند الفقهاء، إلا أنه لم يكن غالب اصطلاحهم، وإنما أصبح غالبا في الفقه الإسلامي

---

[1] ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، المرجع السابق، 2/698-699.

[2] سورة الشورى، الآية 13.

[3] ينظر: يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص200. وهو المعنى الذي تضمنه تعريف قتادة: الشريعة الأمر والنهي والحدود والفرائض فهي في رأيه تشمل كل أمر ونهي مما يتعلق بالاعتقاد والعمل. ينظر: القرطبي، المرجع السابق، 16/109.

[4] الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 1/131.

[5] الموسوعة الفقهية، إصدار وزارة الأوقاف الكويتية، المرجع السابق، مطابع دار الصفوة، مصر، ج26/ص17.

[6] سورة المائدة، الآية 48.

[7] سورة الجاثية، الآية 18.

[8] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المرجع السابق، ج 16/8، و 6/137.

المعاصر، فاشتهر على ألسنة الناس مجاراة لما هو مستعمل في القوانين الوضعية والدراسات المتعلقة بها. ثم أخذ التشريع معنيين، بناء على تقسيم عبد الوهاب خلاف له، حيث فرق بين نوعين من التشريع؛ تشريع ابتدائي لا يملكه إلا الله تعالى، وتشريع ابتنائي يقوم به المجتهد، عن طريق بناء الأحكام الشرعية استنباطا، بعد الكشف عنها بواسطة الأدلة الشرعية. وكان قد عورض من قبل في إطلاق لفظ التشريع على عمل المجتهدين، فلجأ إلى هذا التفصيل لإزالة الالتباس، وإلا فإن موقفه سليم من حيث صحة التسمية، وقد سبقه الفقهاء قديما إلى ذلك، إذ يعتبرون المجتهد والمفتي شارعا من بعض الوجوه، ومنهم من يطلق عليه لفظ المتشرع[1]، فهذا التقسيم -في الحقيقة- ليس ابتداعا منه.

ومن هنا فإن التشريع يحدد للناس الطريقة التي ينبغي عليهم سلوكها عملا أو عملا واعتقادا معا -على رأي- لكي ينالوا السعادة في الدنيا والنجاة والسعادة الأبدية في الآخرة، فيضع منهجا معينا لحياة الناس في أشكال تنظيمية، أو "رسوم" كما يعبر عنها ولي الله الدهلوي[2]:

للفرد في فعله وتركه، لأن الإنسان همام حارث، كما قال النبي ﷺ: "**أصدق الأسماء حارث وهمام**"[3]، أي: له إرادة هو متحرك بها، ولابد أن يعرف ما يريده؛ هل هو نافع له أو ضار به، وهل يصلحه أو يفسده[4].

وللجماعة؛ فيضع قوانين تنظم العلاقات الإنسانية التي فرضتها الحاجة، بل الضرورة الاجتماعية، إذ لا يمكن للجماعة الإنسانية الاستغناء عنها. والشريعة النابعة عن التشريع، هي

---

[1] ينظر على سبيل المثال: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، 22/1. إذ يسمي الفقهاء وعلماء الشريعة عموما بالمتشرعين.

[2] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 95/1-96. ويعتبرها من الارتفاقات المقصودة في الشرائع، بل هي من الارتفاقات بمنزلة القلب من الجسد، وإليها قصدت الشرائع أولا وبالذات، والبحث في النواميس الإلهية (أي الشرائع الإلهية) هو من أجلها وعنها، وإليها أشارت هذه النواميس. وتختلف مصادرها إما الغيب أو العقل، كما تختلف أسباب انتشارها في الناس إما بالإلزام المباشر، أو بالاطمئنان إليها من قبل الناس، أو بالتجربة العامة التي أثبتت ترتب فساد على تركها ... إلخ

[3] رواه البخاري في الأدب المفرد وأبو داود والنسائي عن أبي وهب الجشمي وكانت له صحبة. ولفظه: "**تسموا بأسماء الأنبياء وأحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن وأصدقها حارث وهمام وأقبحها حرب ومرة**". وصحح الألباني شطره الأخير.

[4] ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المرجع السابق، 114/3.

منهج وطريقة يلتزمها الناس في حياتهم للوصول إلى غاية معينة فكان من مقاصد شريعتنا أنها وضعت للتكليف بمقتضاها[1]. ويتميز التشريع بعدد من الخصائص.

الفرع الثاني: خصائص التشريع

يتميز التشريع بعدد من الخصائص، تعود في مجملها إلى النقاط الآتية:

البند الأول: الضبط والتحديد

التشريع الذي توخاه الشارع مرتب على أوصاف ومعان، وللتيسير على الأمة، اعتمد الضبط والتحديد في إظهار الأوصاف والمعاني التي راعاها في أحكامه[2]. فبناء التشريع يعتمد على إقامة المظنة مقام الأصل، لتيسير الامتثال على الناس[3]، وناط الطلب بأوصاف ظاهرة ومضبوطة أو بأفعال محسوسة يدركها الجميع.

ومن أمثلة ذلك: أن الشارع نهى عن أشياء محسوسة هي مظان للشرك واعتبرها كفرا، كالسجود للأصنام والذبح لها والحلف باسمها، فالمعاني لها أشباح وقوالب، والشرع لا يبحث إلا عن أشباح المعاني والقوالب التي باشرها الناس بنية باطلة كالشرك، حتى صارت مظنة للشرك ولازمة له في العادة.

ومنها: أنه أقام العلل الملازمة للمصالح والمفاسد مقامها[4]، فكانت العلة عند الأصوليين وصفا ظاهرا منضبطا، مع أنهم يصرحون بأن تلك الأوصاف قد يحصل من وجودها معنى هو المسمى بالحكمة أو المصلحة أو المناسبة[5].

---

[1] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 171/2 وما بعدها.

[2] ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص371.

[3] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 118/1.

[4] ينظر: المرجع نفسه، 118/1-119. فرق ابن عاشور بين العلماء والعامة في هذا الاعتبار، حيث يرى أن الشريعة نصبت للعلماء أمارات التشريع بالأوصاف المراعاة فيه، ونصبت لمن دونهم حدودا وضوابط تحتوي على تلك المعاني التي قد تخفى على أمثالهم. وليس يعني ذلك -في نظري- ازدواجا في الخطاب، لأن خطاب الشارع واحد للجميع، ولكن مقصد ابن عاشور بذلك أن الجانب الذي اعتمد فيه الشارع الأمارات أوكل فهمه وتخريجه إلى العلماء، ليرشدوا إليه العامة. وهو نظر وجيه. ينظر له: مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص371.

[5] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص372، ويحصر ابن عاشور طرق الانضباط ووسائله في ستة أمور، ينظر: المرجع نفسه، ص 373-375.

فالتحديد والضبط في التشريع ضروري لمعالجة أحوال الناس على اختلاف أجناسهم وأحوالهم ومشاربهم، ولأن عامة الناس "... لا يتم تكليفهم إلا بأوقات وأركان وشروط وعقوبات وأحكام كلية ونحو ذلك..."[1].

ومن أجل خاصة الضبط والتحديد، لم يقل الإمام مالك بخيار المجلس، على الرغم من روايته للحديث الذي يقول فيه النبي ﷺ: **"المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار"**[2]. وعلل رأيه بقوله: "وليس لهذا عندنا حد معروف، ولا أمر معمول به فيه"[3]. فتعذر عنده جعل هذا الحديث أصلا في تشريع خيار المجلس لخلوه عن تحديد مقدار المجلس، وعدم وجود عمل عند أهل المدينة يفسره، فالمجلس لا ينضبط، وقد يكونان في سفينة أو في شقدف[4]، فالتلازم بين الصور والمعاني مسألة ضرورية في كل تشريع.

البند الثاني: العموم

التشريع لا يختلف باختلاف الأشخاص فهو عام لكل الأمة، وهو كلّي إلا ما ثبت فيه التخصيص بالدليل، كتخصيص النبي ﷺ ببعض الأحكام دون أمته... وهذا أمر مستمد من عموم الشريعة لكافة الناس[5].

والحكم الشرعي –الذي هو ثمرة التشريع– علامة أو مقدار... يستغرق المصلحة في عموم الأحوال في كافة الناس، وتقرير ذلك أمر لا يفي به عقول البشر، وإنما يتلقى من صاحب الشرع[6]. أما ما قد يرد من اعتراض حول اختلاف الأحكام الشرعية مثلا باختلاف العوائد، فيردّ عليه الشاطبي بأن ذلك في الحقيقة ليس باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم

---

[1] الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 167/1.

[2] رواه الإمام مالك، الموطأ، كتاب البيوع، باب بيع الخيار.

[3] مالك بن أنس، الموطأ، كتاب البيوع، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979، ص559.

[4] ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 371-372، ولابن عاشور أيضا: كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا، الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1976م، ص 280-281 . والشقدف مركب أكبر من الهودج تستعمله العرب.

[5] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، في موضعين: المسألة التاسعة، 407/2-414، والمسألة التاسعة أيضا، 241/3-246. وأشار عبد الله دراز في الهامش إلى أن المعنى ورد في الموضع الأول من زاوية أن الشريعة بحسب المكلفين عامة، وفي الموضع الثاني من زاوية أن الدليل الشرعي يؤخذ عاما على أحكام الشريعة.

[6] ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول، المرجع السابق، 256/2-257.

أبدي، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلا، فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب، وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوجة في دفع الصداق بناء على العادة، والحكم بالقول للزوج إذا تبدلت تلك العادة... فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق[1].

البند الثالث: الإلزام

التشريع بطبيعته يقتضي الاتباع؛ أعني اتباع صور الأفعال والأقوال، وليس للمكلف تغييره ولا التساهل فيه، وإلا كان ذلك إبطالا لمبدأ التشريع كليا. فالغاية والهدف من التشريع هو سلوك الطريق وبيان معالمه، فإذا أنت تجاوزت هذه المعالم خرجت عن حكمته، وأبطلت مقصوده، ومن هنا كان من مقاصد الشريعة دخول المكلف تحت أحكامها والتكليف بمقتضاها، وهذا ما عبرنا عنه بصفة الإلزام.

والتزام المكلف بالتشريع أمر أساسي لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾[2]، فقد وصف المتمسكين بالكتاب بأنهم مصلحون، وذلك يعني أن الالتزام بالكتاب هو في حد ذاته إصلاح، لارتباط التشريع بالمصلحة والإصلاح، ومجرد الاتباع يحقق المصلحة سواء اطلع عليها المكلف أم لم يطلع عليها.

وإذا كان من مقاصد الشريعة تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، فإن المقصود الأعلى بالشرائع هو تعظيم شعائر الله والتقرب بها إليه، فإن الشعائر أمور ظاهرة محسوسة جعلت ليعبد الله بها، واختصت به حتى صار تعظيمها عند الناس تعظيما لله تعالى[3].

والشريعة، كما بين الشاطبي بحق، ضابط للإنسان ومانع له من التصرف وفق هواه، وينبغي التزامها في كل ما حددته له من اعتقادات وتصرفات، لأن مجرد احتمال تعدي حد من حدودها يذهب بمعناها كله، قال: "فإن جاز للعقل تعدي حد واحد، جاز له تعدي جميع الحدود، لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله، أي ليس هذا الحد بصحيح، وإن جاز إبطال واحد، جاز إبطال السائر..."[4]

---

[1] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق ، 2/491-492.

[2] سورة الأعراف، الآية 170.

[3] الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 1/133-134.

[4] الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 1/131.

وهذا المعنى نجده في القوانين التي تضعها السلطة في الدولة، فإن المرء –سواء كان فردا عاديا، أم كان منفذا، أم كان قاضيا يطبق القانون– لا يمكنه أن يخالف القانون معللا مخالفته بأنه رأى المصلحة في غير ما يقتضيه هذا القانون، ومتذرعا بأن القانون إنما يتوخى المصلحة، فذلك لا يقبل منه عند المحاسبة. وإذا كان هذا شأن القوانين التي يضعها البشر، فالأولى به القوانين التي يضعها الله لخلقه.

ومن جهة أخرى فإن هذه الصور وضعت كعلامات لمعان ومصالح، فلا يسوغ التمسك بالصور مع الإخلال بالمعنى، ومن هنا منع الشارع التعسف في استعمال الحق، أو ما يصطلح عليه الفقه بالضرار، وأبطل الحيل وكافة التصرفات التي يتمسك فيها المكلف بالصور أو يدعي ذلك سعيا منه إلى تحقيق أغراضه الشخصية، مع مناقضته لمقاصد الشارع من تشريع تلك الصور[1].

البند الرابع: الشمول

الغاية من التشريع في العادة تغطية صور كثيرة، لا حالة واحدة بظاهر صورتها، وقد يكون نصبا لحكم عام، وقد يكون استثناء من حكم أعم... ولكنه تعميم للحكم على الأفراد التي يجمعها جامع الحكم. وهذا ضرب من العموم، ولكنه عموم في الموضوع، بخلاف العموم المذكور آنفا، فإنه عموم في المكلفين. ومثال الشمول، أو العموم في الموضوع: ما روي أن النبي ﷺ لما صلى العصر، صلى بعده ركعتين، فقيل يا رسول الله، أما كنت نهيتنا عن هذه الصلاة؟ فقال: **"هما ركعتان كنت أؤديهما بعد الظهر فشغلني عنهما الوفد"**[2] قال الغزالي معلقا على هذا الحديث: "فعُلم أنه ذكره في معرض الفرق بينه وبين المنهي عنه، فما وقع به التفرقة علة، وهو استنادها إلى سبب أو إلى فوات، فعلم أن كل ما له سبب، خارج عن النهي. وليس لقائل أن يدعي اختصاص

---

[1] ينظر في إبطال الحيل على الشارع بالتزام الظواهر على حساب الحقائق: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، المرجع السابق، 112/3.

كمثال على ذلك: اختلف الفقهاء في تحريم بعض الصور في البيوع التي تؤدي إلى المعاملة بالربا في واقع الأمر رغم صورتها الشرعية، فمن غلب جانب التشريع أي الشكل قال بجوازها، ومن غلب جانب المقاصد قال بتحريمها.

[2] لفظ الحديث كما ذكره الغزالي، ورواه البخاري بلفظ آخر قال: "شغلني ناس من عبد القيس عن الركعتين بعد الظهر"، كتاب مواقيت الصلاة باب ما يصلى بعد العصر من الفوائت ونحوها. ورواه مسلم في حديث طويل عن أم سلمة وعائشة رضي الله عنهما، كتاب صلاة المسافرين، باب معرفة الركعتين اللتين كان يصليهما النبي ﷺ بعد العصر.

الاستثناء بركعتي الظهر إذا شغله عنهما الوفد على الخصوص، فإنه جمود على الصورة، وذهول عن المعقول بالكلية"[1].

ويلتحق بالشمول في الموضوع، شمول التشريع زمنيا، بدوام أحكامه على الأمة إلى قيام الساعة، فلا يجوز تبديل شيء منها ولا تغييره، لأن الخطاب لا يقتصر على من كان في عهد النبي ﷺ دون غيرهم، وإنما هو خطاب للأمة في كل العصور إلى قيام الساعة.

البند الخامس: تنزله على الأفعال

فالحكم الشرعي هو خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين، أي أن الحرام هو المقول فيه اتركوه ولا تفعلوه، والواجب هو المقول فيه افعلوه ولا تتركوه، والمباح هو المقول فيه إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه، فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم[2]، إلا أن ذلك لا يعني أن الأحكام الاعتقادية غير داخلة في التشريع، بل تدخل فيه لأن أغلبها يأتي في صور عملية.

فهذه هي الخصائص التي تميز التشريع، وهي تتمثل في خمس: الضبط والتحديد، العموم، الإلزام، الشمول، وتنزل التشريع على الأفعال. وهذا ما يجعل التشريع أساسا دائما للمنهج الذي ارتضاه الله تعالى لعباده على يد نبيه ﷺ إلى قيام الساعة.

المطلب الثاني: مقام السنة النبوية من التشريع

أطلق علماء الحديث اسم السنة على الأخبار الواردة عن النبي ﷺ من: أقواله وأفعاله وتقريراته وصفاته الخلقية والخلقية وأحوال معاشه. وقد شملت السنة عندهم كل هذه المعاني، لأن غايتهم حفظ تراث النبي ﷺ، سواء ترتب على ذلك آثار عملية أم لا[3]. إلا أن غيرهم من العلماء رأوا أن ما أثر عنه ﷺ من أخبار ليس على نسق واحد؛ فإذا أطلقنا على عموم هذه الأخبار اسم

---

[1] الغزالي، شفاء الغليل، المرجع السابق، ص 49-50.

[2] الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، 55/1.

[3] ذهب القرضاوي إلى أن هذا الاصطلاح أخذ به العلماء المتأخرون، وإلا فإن المقصود الأصلي بالسنة وما أخذ به الصحابة موافق لمعناها اللغوي الذي هو الطريقة المتبعة، فكانوا يفرقون في أخبار النبي ﷺ بين ما هو سنة وما ليس بسنة، وساق لذلك عددا من الأمثلة. ينظر له: السنة مصدرا للمعرفة والحضارة، ط2، دار الشروق، بيروت، 1418هـ، 1998، ص 49-57.

(السنة)، فلابد من التفريق بين ما كان القصد منه تبليغ الرسالة، الذي هو وظيفة النبي ﷺ الأولى، وبين ما هو من قبيل التصرفات والأعمال الوقتية التي لم يقصد بها التبليغ. ثم إن القسم الذي قصد به التبليغ، يتضمن ما يمكن أن نطلق عليه السنة التشريعية. لذلك يكون الاحتجاج بالسنة بحسب تصنيفها في أي من هذه الأقسام.

واعترض بعض المعاصرين على هذا التفريق وأنكر إخراج أي من تصرفات النبي ﷺ عن إطار التبليغ والتشريع. ونحن نعرض هذا التقسيم والاعتراضات التي ترد عليه ثم نناقش هذه الاعتراضات ونرجح ما نراه أقرب إلى الصواب بحول الله تعالى في فرعين:

الفرع الأول: تقسيم السنة باعتبار التبليغ والاعتراض الوارد عليه

الأخبار الواردة عن النبي ﷺ عند غير أهل الحديث من العلماء ليست على منوال واحد، بل منها ما هو من قبيل التبليغ للرسالة، ومنها ما هو من مقتضيات الجبلة والطبع وما جرت به العادة... لا يقصد به التبليغ. وممن أصل لتقسيم السنة إلى تبليغية وأخرى غير تبليغية في عصرنا، وإن لم يستعمل لفظ السنة، الإمام ولي الله الدهلوي[1]. ثم إن بعض المعاصرين أنكر هذا التقسيم وشنع على الدهلوي فيما ذهب إليه ونقل كلامه[2]، وأورد عليه عدة اعتراضات، نبرز أهم إشكالاتها بعد بيان مضمون التقسيم:

البند الأول: عرض التقسيم

نص الإمام الدهلوي على أن ما أثر عن النبي ﷺ من علم تضمنته كتب الحديث، ينقسم إلى قسمين: قسم قصد به التبليغ، فينبغي اتباعه والعمل به إلى يوم القيامة، والقسم الثاني: لم يقصد به التبليغ، فلا حرج على المسلمين في عدم اتباعه، غير أنه لا لوم على من التزمه طاعة وتبركا، إذا لم يكن في ذلك خرق لأحكام الشرع الثابتة، ولا فيه تضييع لمصلحة أو تسبب في مفسدة:

---

[1] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 1/240-241.

[2] ينظر: عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتوتغارت، ألمانيا، دار القرآن الكريم، بيروت، 1407هـ، 1986م، ص 77-78.

أولا: ما قصد به تبليغ الرسالة

غالب ما ورد عن النبي ﷺ من أخبار إنما قصد به تبليغ الرسالة مصداقا لقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ)[1]، وقوله عز وجل: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)[2] ويشتمل هذا القسم على فروع الرسالة بموضوعاتها المختلفة.

وقد سبق الدهلويَّ إلى هذا التفريق كثيرٌ من العلماء قديما، منهم: الإمام ابن قتيبة الدينوري، الذي بيّن أنه لا يدخل تحت مسمى السنة من أخبار سوى هذا المعنى، أعني ما قصد به تبليغ الرسالة، وهو الاصطلاح الذي كان سائدا في أول الإسلام، فصنف السنة بهذا المعنى إلى ثلاث مراتب متدرجة في الإلزام[3]:

المرتبة الأولى: شرع مقدر لا خيار فيه للنبي ﷺ، يقتصر فيه دوره على مجرد التبليغ، ولذلك كان حينما يسأل عن شيء منه يتوقف فيه إلى أن ينزل عليه الحكم فيه، كما توقف حين سئل عن الكلالة وقال للسائل:**"هذا ما أوتيت ولست أزيدك حتى أزاد"**[4].

المرتبة الثانية: شرع مفوض إليه يترخص فيه لمن شاء، كما في قوله ﷺ **"لولا أن أشق على أمتي لجعلت هذه الصلاة في هذه الساعة"**[5] يريد صلاة العِشاء. ومن هذا القبيل الأحاديث التي كان النبي ﷺ يراجَع فيها فيتراجع، مثل حديث حرمة الكعبة الذي استثنى فيه العباس عليه في الأذخر فاستثناه[6].

---

[1] سورة المائدة، الآية 67.

[2] سورة الحشر، الآية 7.

[3] ينظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري، تأويل مختلف الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، دت، ص 132-134.

[4] لم أجد الحديث بهذا اللفظ. وفي مجمع الزوائد أن رجلا ألح على النبي ﷺ في السؤال عن الكلالة فقال له: "**إني والله لا أزيدك على ما أعطيت إني والله لا أزيدك على ما أعطيت حتى أزداد عليه**" فجلس الرجل حينئذ وسكت. الهيثمي، مجمع الزوائد، المرجع السابق، 228/4. قال: رواه الطبراني وفي إسناده ضعف.

[5] رواه البخاري بلفظ آخر كتاب التمني، باب ما يجوز من (اللو).

[6] الحديث عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال: "**إن الله حرم مكة ، فلم تحل لأحد قبلي، ولا تحل لأحد بعدي، وإنما أحلت لي ساعة من نهار، لا يختلى خلاها، ولا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها، ولا تلتقط لقطتها إلا لمعرف**". وقال

المرتبة الثالثة: شرع اختياري للمكلف لغرض التأديب، يفعله من شاء ويتركه من شاء، كصلاة القصر في الأمن، والمسح على الخفين، والنهي عن كسب الحجام...

أما الدهلوي فقد نظر إلى السنة التبليغية من زاوية مختلفة، تمثلت في تصنيفها بحسب طبيعة الموضوعات التي عالجتها، فكانت ضروب السنة عنده كما يلي[1]:

الأول: العلوم الغيبية والمتعلقة بالعقيدة الإسلامية، بما تشمله من أخبار ما بعد الموت والقبر والبعث والجنة والنار والملائكة والجن... وقد اعتمد فيها النبي ﷺ على الوحي، ولم يجتهد في شيء منها.

الثاني: الشرائع التي بها تم ضبط العبادات والمعاملات المختلفة، وبعضها استند فيه النبي ﷺ إلى الوحي، (وهو الشرع المقدر عند ابن قتيبة)، وبعضها استند فيه إلى الاجتهاد، واجتهاده فيها بمنزلة الوحي، لأنه لا يقر على الخطأ، (وهو الشرع المفوض).

الثالث: الحكم والمصالح المطلقة التي لم يوقتها ولم يضبطها بحدود معينة كبيانه للأخلاق الصالحة وأضدادها... ويغلب فيها الاجتهاد بناء على ما علّمه الله تعالى من قوانين الارتفاقات فاستنبط فيها حكمة وجعل فيها كلية.

الرابع: فضائل الأعمال ومناقب العمال، وهي ما يستزاد من البر في التقرب إلى الله تعالى وعبادته، (الشرع الاختياري).

ثانيا: ما لم يقصد به تبليغ الرسالة

والقسم الثاني من أخبار النبي ﷺ ما لم يقصد به تبليغ الرسالة، ولم يلتفت إليه ابن قتيبة لأنه لم يعتبره مندرجا تحت السنة. بينما فصله الدهلوي، وهو عنده على ضروب أيضا:

منه ما مستنده التجربة والخبرة العادية، وهو يستند إلى قوله ﷺ في قصة تأبير النخل: "**إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر**"[2]،

العباس: يا رسول الله، إلا الإذخر لصاغتنا وقبورنا. فقال: "**إلا الإذخر**". متفق عليه واللفظ للبخاري، كتاب جزاء الصيد، باب لا ينفر صيد الحرم.

[1] ينظر في هذه الضروب: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 1/240-241.

[2] رواه الإمام مسلم باب: وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي.

وقوله ﷺ: "**فإني إنما ظننت ظنا.**."[1] ومثاله: قوله ﷺ: "**خير الخيل الأدهم الأقرح الأرثم محجل الثلاث مطلق اليمين فإن لم يكن أدهم فكميت على هذه الشية**"[2].

ومنه ما فعله النبي ﷺ على سبيل العادة لا العبادة، ومنه ما هو من ثقافة العرب وأدبهم وملحهم كحديث أم زرع... وهذا ما بينه زيد بن ثابت بقوله: "... فكل هذا أحدثكم عن رسول الله؟"[3].

ومنه ما قصد به مصلحة جزئية، مثل ما يأمر به الخليفة من تعبئة الجيوش وتعيين الشعار... ومنها عند بعض الفقهاء: "**من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه**"[4].

ومنه حُكم وقضاء خاص يتبع فيه البينات والأيمان كقوله ﷺ: "**الشاهد يرى ما لا يراه الغائب**"[5]. فأدرج التصرف بالإمامة وبالقضاء ضمن هذا القسم لكونه يعتمد إما على مصلحة جزئية، أو على الحجج ووسائل الإقناع، وهي غير التشريع.

البند الثاني: الإشكالات الواردة على التقسيم

خلاصة ما يرد على تقسيم السنة إلى تبليغية وغير تبليغية من إشكالات يمكن إجماله في النقاط الآتية:

الأولى: أن هذا الرأي يستثني كثيرا من السنة فيخرجها عن كونها دلائل للأحكام الشرعية، "فيفهم منه أن القسم الثاني –بأنواعه– لا يدل على حكم شرعي حيث نفى عنه أن يكون من باب تبليغ الرسالة..."[6]. وحقيقة الأمر أنه لا يخلو تصرف من تصرفات النبي ﷺ من الدلالة على حكم شرعي، فإذا كان إخراج بعض تصرفات النبي ﷺ عن كونه تبليغا، بسبب أنه لا يتعلق به

---

[1] الحديث رواه الإمام مسلم وتمامه: "... **إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به فإني لن أكذب على الله عز وجل**" المرجع نفسه.

[2] صحيح ابن حبان، المسند للإمام أحمد من راواية أبي قتادة.

[3] الحديث بتمامه سيرد في المتن قريبا، رواه الطبراني وإسناده حسن. ينظر: نور الدين الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، المرجع السابق، 17/9.

[4] رواه البخاري، كتاب فرض الخمس، باب من لم يخمس الأسلاب. ورواه مسلم كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القاتل سلب القتيل.

[5] رواه البزار وفيه ابن اسحاق وهو مدلس ولكنه ثقة، وبقية رجاله ثقات. ينظر: الهيثمي، مجمع الزوائد، المرجع السابق، 329/4.

[6] عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، المرجع السابق، ص68.

حكم شرعي، فإن هذا لا يصح، لأنها من الأفعال الاختيارية المكتسبة، وكل فعل اختياري لابد أن يتعلق به حكم شرعي، من وجوب أو ندب أو إباحة، أو كراهة، أو حرمة... ولما كان النبي ﷺ معصوما، فإن ما صدر عنه لا يكون فيه حرمة ولا كراهة، وإنما الإباحة وهي حكم شرعي بإجماع الأصوليين إلا فريقا من المعتزلة؛ ذهب إلى عدم شرعيتها؛ قالوا: لأن الإباحة انتفاء الحرج عن الفعل والترك، وهو ثابت قبل ورود الشرع[1]. ولو التفت هذا الفريق إلى هذا المعنى، لم ينازع فيه، فليس هناك خلاف حقيقي بينهما، فالإباحة حكم شرعي يحتاج إلى دليل، والفعل الطبيعي منه ﷺ يدل عليه، فلا يسوغ لأحد بعد ذلك إخراجه من السنة[2]. "فلا ينبغي إذن، أن يجرد كلام الرسول ﷺ في هذه المواطن عن الدلالة على الحكم الشرعي، لأننا نستفيد إباحة التكلم بمثل هذا الكلام كالنصيحة وإباحة الكلام في مصالح الدنيا... وإعانة الغير لما فيه مصلحة ...إلخ"[3].

الثانية: تصنيف الدهلوي لبعض تصرفات النبي ﷺ بأنها قصد بها مصلحة جزئية يومئذ، ومثل له بالحكم والقضاء الخاص، بيّن الخطأ لأمرين:

الأول: أنه لا يمكن إنكار صحة القياس على هذه الحوادث الجزئية إذا جد ما يماثلها. كما أنه يصح تقعيد قاعدة كلية مشتملة على ما انطوت عليه الحادثة من قيود، وقد قال ﷺ: "**حكمي على الواحد، حكمي على الجماعة**"[4]، كما أن أغلب الأحكام الشرعية بينها الرسول ﷺ في حوادث خاصة[5].

والثاني: أن الحكم الشرعي والدليل الشرعي لا يشترط فيه أن يكون عاما، ولم يقل بذلك أحد، فحتى الحوادث الخاصة التي حدثت وثبت تخصيصها بأشخاص معينين، كأحكام الرسول

---

[1] ينظر: عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، المرجع السابق، ص 68-79.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص79.

[3] المرجع نفسه، ص 81-82.

[4] قال السخاوي: "ليس له أصل كما قاله العراقي في تخريجه وسئل عنه المزي والذهبي فانكراه. وللترمذي والنسائي من حديث أميمة بنت رقيقة: "**ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة**" لفظ النسائي". ينظر: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، دار الكتاب العربي، دم، دت، 312/1. قال الشوكاني: "وقد ذكره أهل الأصول في كتبهم الأصولية واستدلوا به فأخطأوا، وفي معناه مما له أصل: **إنما مبايعتي لامرأة**..." محمد بن علي الشوكاني، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي، دار الكتب العلمية، 200/1.

[5] ينظر: عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، المرجع السابق، ص82.

الخاصة به، وشهادة خزيمة... إلخ، يعد ما نزل فيه حكما شرعيا، والدليل الدال عليه دليلا شرعيا[1].

الفرع الثاني: مناقشة الاعتراض والترجيح

يمكن الرد على الاعتراض الذي ورد في الفرع السابق، وترجيح ما ذهب إليه الدهلوي من تقسيم لأخبار النبي ﷺ من خلال ثلاثة محاور أساسية تعتبر في تقديرنا حقائق ثابتة. وهي أنه لا خلاف في أن الأصل في السنة أنها للتبليغ، وأن الأمة متفقة منذ عهد النبي ﷺ وصحابته على أنه ليس كل ما صدر عنه هو للتبليغ بالضرورة، وأن تصرفه بالإمامة والقضاء ليس الغرض منه التبليغ وإنما هي تصرفات تخضع للتقدير حسب المعطيات الظرفية، مع التسليم بأنها ليست خارجة عن نطاق العصمة، وهذا هو المقصود بأنه ليس الغرض منها التبليغ.

البند الأول: الأصل في السنة التبليغ

لا شك أن تبليغ الرسالة هو أول أوصاف النبي ﷺ وأولاها بالاعتبار، لأن ذلك هو سبب البعثة، حتى إن الله تعالى حصر أحواله في كونه رسولا في مواضع كثيرة من القرآن الكريم كقوله عز وجل: (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ. .)[2]. لذلك يجب المصير إلى أن ما صدر عن النبي ﷺ من أقوال وأفعال هو من قبيل التبليغ ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك[3]. إلا أن دعوى كون كل أحوال النبي ﷺ وما صدر عنه من أفعال وأقوال.. كان من قبيل تبليغ الرسالة أمر غير مسلم، فقد سجل الرواة عن النبي ﷺ الكثير من الأخبار التي لم تقتصر على وصف التبليغ، بل صدرت عن النبي حسب الكثير من الأوصاف الأخرى التي يمكن ألا تكون متضمنة تبليغ الرسالة؛ كالإشارة على المستشير، والنصيحة والتجرد عن الإرشاد... كما ذكر ابن عاشور،

---

[1] ينظر: عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، المرجع السابق، ص83. ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من خروج عن محل النزاع، فإن كونه حكما شرعيا لا يعني أنه تشريع عام سنه النبي ﷺ لأمته.

[2] سورة آل عمران، الآية:144.

[3] ذلك أن غالب تصرفاته ﷺ هو للتبليغ. ينظر: القرافي، الفروق، المرجع السابق، 206/1. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 229.

الذي عدد من أحوال النبي ﷺ في قوله وفعله اثني عشر حالا[1]، وتلك هي فحوى حديث زيد ﷺ الذي سبق ذكره، ونصه: عن خارجة بن زيد بن ثابت قال: "دخل نفر على زيد بن ثابت فقالوا: حدثنا ببعض حديث رسول الله ﷺ فقال: وما أحدثكم؟ كنت جاره، فكان إذا نزل الوحي أرسل إلي فكتبت الوحي، وكان إذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا، وإن ذكرنا الطعام ذكره معنا. فكل هذا أحدثكم عنه".

فليس كل ما ورد عن النبي ﷺ يقتضي الاتباع، وإنما الأمر قاصر على ما يعتبر منه سنّة، ولعل من أسباب حدوث اللبس في هذه المسألة اصطلاح أهل الحديث على أن السنة هي كل ما نسب إلى النبي ﷺ، فاستشكل بعض الباحثين أن يترك الاستدلال بها.

وهذا ما نبه عليه الإمام ابن قتيبة بقوله: "والسنة إنما تكون في الدين لا في المأكول والمشروب، ولو أن رجلا لم يأكل البطيخ بالرطب دهره وقد أكله رسول الله ﷺ، أو لم يأكل القرع وقد كان يعجب النبي ﷺ، لم يُقَلْ إنه ترك السنة"[2]، فاشترط في إطلاق لفظ السنة على أخبار النبي ﷺ والاحتجاج بها أن تكون في تبليغ الدين وبيانه.

البند الثاني: اتفاق الأمة على التمييز بين أخبار النبي ﷺ

على أن هذا التقسيم ليس خاصا بالدهلوي، فقد سبقه إليه غيره من العلماء، كالقرافي وابن القيم وابن نجيم والآمدي والأسنوي[3]... وغيرهم[1]. وقد اختلفوا في تفصيل ذلك حسب غرض كل منهم من دراسته.

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 212-230. وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائف العالية، والتأديب والتجرد عن الإرشاد.

[2] ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، المرجع السابق، ص35. وذلك ردا على البكرية وغيرهم من الفرق المغالية في الدين. وقد ذهب عدد من الباحثين إلى أن ابن قتيبة من علماء القرن الثالث هو أول من نبه على تنوع ما جاءت به السنة. وقد لا يصح مثل هذا القول، لأن الأمر كان معروفا عند العلماء من قبل، وقد ظهر ذلك في اجتهادات الأئمة الأربعة واختلاف أبي حنيفة مع الثلاثة في الغالب من تصرفاته ﷺ؛ هل هو الفتوى أم الإمامة أم القضاء. من هؤلاء الباحثين: القرضاوي، السنة مصدرا للمعرفة الإنسانية، المرجع السابق، ص 25-27. وأحمد يوسف، تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة وصلتها بالتشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص13.

[3] عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي أبو محمد، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1400هـ، كتاب التعادل والترجيح، المسألة الرابعة، ص509.

فمن العلماء من بيّن أن أخبار النبي ﷺ ليست كلها للتبليغ واستندوا في ذلك إلى أصول شرعية صحيحة، أشهرها نص حديث النبي ﷺ نفسه الذي رواه الإمام مسلم وترجم له بقوله: "باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي"، والحديث برواية موسى بن طلحة عن أبيه قال: "مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل، فقال: **ما يصنع هؤلاء؟** فقالوا: يلقحونه؛ يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح، فقال رسول الله ﷺ: **ما أظن يغني ذلك شيئا**، قال فأُخبروا بذلك فتركوه، فأُخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال: **إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل**"[2].

وفي شرح هذا الحديث "قال العلماء: قوله ﷺ من رأيي، أي في أمر الدنيا ومعايشها لا على التشريع، فأما ما قاله باجتهاده ﷺ ورآه شرعا فيجب العمل به، وليس إبار النخل من هذا النوع بل من النوع المذكور"[3]. ولذلك كان الصحابة إذا أمرهم النبي ﷺ بشيء ولم يتيقنوا من كونه تبليغا عن الله تعالى أو من رأيه، سألوه تأدبا مع النبوة: هل هو وحي من عند الله تعالى لا يملكون منه شيئا فينفذوه سمعا وإذعانا، أم هو الرأي والاجتهاد في تحصيل الخير ودفع الفساد، فإذا كانت الثانية أدلوا بدلوهم وعرضوا عليه ما هو في نظرهم أصلح وأصوب. والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى، منها: موقف الحباب بن المنذر في غزوة بدر عندما أشار بردم الآبار على جيش قريش، وموقف سعد بن معاذ في مصالحة غطفان على ثلث ثمار المدينة في غزوة الأحزاب... وأما إذا كانت الأولى، فإنه ﷺ لم يكن ليفتح لهم مجال الأخذ والرد، كما فعل في صلح الحديبية، عندما تلقى الأمر من ربه.

---

[1] ينظر في تتبع الآراء حول التفريق بين السنة التبليغية وغير التبليغية، أو التشريعية وغير التشريعية حسب رأي آخر: القرضاوي: السنة مصدرا للمعرفة والحضارة، المرجع السابق، ص 17-47. وما كتبه خليل حسن حمادة حول: جهود العلماء في بيان أقسام السنة، مجلة جامعة الأمير عبد القادر، العدد9، 1422هـ، 2001م، ص86.

[2] رواه الإمام مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأى.

[3] أبو زكريا النووي، شرح صحيح مسلم، بهامش إرشاد الساري للقسطلاني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404هـ، 213/9. ثم قال النووي: "قال العلماء: ورأيه ﷺ في أمور المعايش وظنه كغيره، فلا يمتنع وقوع مثل هذا، ولا نقص في ذلك، وسببه تعلق هممهم بالآخرة ومعارفها".

ومن ذلك؛ تفريق بعض العلماء من سنة النبي ﷺ بين ما قصد به التشريع وما لم يقصد به ذلك، فإن علماء أصول الفقه، وهم أهل التشريع، يعرفون السنة بأنها ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير وقصد به التشريع... قال الآمدي في تعريفها: "تطلق على ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو، ولا هو معجز، ولا داخل في المعجز"[1]. وقد تقرر عند هؤلاء العلماء، أن ما كان جبليا من أفعال الرسول ﷺ لا يكون موضوعا لمطالبة الأمة بفعل مثله[2]، وبالتالي فهو ليس من الأدلة الشرعية.

لذلك عدد بعض العلماء من بين الأسباب التي يَترُك الفقيه العمل بالحديث لأجلها ولا يعتمد عليه في اجتهاده، اعتقاده أنه لا يقصد به التشريع؛ كأفعال الجبلة والعادة، أو لا يقصد به التشريع العام، بل صدر على وصف الإمامة أو القضاء...[3]. ومما يؤيد هذا المنحى، ما ذكره الإمام الغزالي في شروط المجتهد، منها: ما يتعلق بعلمه بالسنة حيث يقول: "وأما السنة فلا بد من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام، وهي وإن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة... إذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها"[4]. كما أن الأصوليين اختلفوا في دلالة أفعاله ﷺ بمجردها على الأحكام الشرعية على رأيين، واختلف الذين اعتبروها أدلة بمجردها في دلالتها على الوجوب أو ما دونه..[5]

البند الثالث: خصوصية التصرف بالإمامة والقضاء

ولم يلتفت الذين اعترضوا على التقسيم إلى اختلاف الأئمة الأربعة في التعامل مع السنة؛ هل الأصل فيها التبليغ والفتوى حتى يرد دليل أو قرينة على كون التصرف بالإمامة أم العكس، وأن الأول هو رأي الإمامين الشافعي ومالك، والثاني رأي أبي حنيفة، كما نص على ذلك القرافي وغيره، وبناء على ذلك اختلفوا في كثير من الفروع، إلا أنهم اتفقوا على أنه إذا وجدت القرينة حمل الحديث على ما ترجح بتلك القرينة.

---

[1] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، 223/1.

[2] ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 226.

[3] ينظر: يوسف القرضاوي، المدخل لدراسة السنة النبوية، مؤسسة الرسالة، 1421هـ، 2000، ص62.

[4] الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، 351/2.

[5] ينظر في تفصيل آراء الأصوليين في ذلك: أبو شامة المقدسي، المحقق من علم أصول الفقه فيما يتعلق بأفعال الرسول ﷺ، دراسة وتحقيق: أحمد صباح ناصر الملا الفضيلي، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1414هـ، 1904م، ص 116-117

أما اعتراضهم على كون تصرفاته ﷺ بالإمامة والقضاء ليست من التبليغ فلا محل له، لأن المقصود بها الوقائع بعينها. أما المبادئ التي صدر عنها النبي ﷺ في تصرفاته إماما، والقواعد التي حكم بمقتضاها في ترتيب الحقوق على أسبابها، وما يمكن أن يستنبط من القضايا التي فصل فيها، من قواعد عامة يستهدي بها القاضي، وقيمة البينات وأصول الحجاج وطرق الحكم عامة، وهي كلها ذات مرونة تفسح المجال لاجتهاد الإمام والقاضي بما يحقق العدل ومصالح المسلمين[1]، فلا ينازع أحد في أنه يتضمن التشريع، ولكنه ليس بالقصد الأول، وإنما بالقصد الثاني، والغرض منه أن يرجع تقدير ذلك إلى القاضي أو الإمام.

وقد اعتنى بعض المعاصرين بجمع الآراء التي قيلت حول مكانة السنة من التشريع، فانتهى إلى أن في بعض الآراء المعاصرة غلوًّا وفي الأخرى تقصيرا بشأن مكانة السنة في التشريع، وأن من التشريع ما هو عام دائم لكل الناس، ومنه ما هو خاص، وأشار إلى أن الإمام القرافي وبعده ابن القيم لم يتحدثا عما ليس من باب التشريع أصلا[2].

وإنما تناول هؤلاء الفقهاء، أعني القرافي وابن القيم، التصرفات الشرعية الصادرة عن النبي ﷺ لا مطلق أقواله وأفعاله[3]، وقد كان عمل القرافي مركَّزا على التقعيد لتصنيف هذه التصرفات، والآثار التي تترتب عليها عند الشارع، لذلك قدم لكلامه بقوله: "اعلم أن رسول الله ﷺ هو الإمام الأعظم والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلم... فجميع المناصب الدينية فوضها الله تعالى إليه في رسالته.."[4]، ونبه إلى أن الفتوى والتبليغ هو غالب تصرفاته ﷺ.

وقد يتفق العلماء على إلحاق بعض هذه التصرفات بالإمامة، وبعضها بالقضاء، وبعضها الآخر بالتبليغ[5]، وإنما يقع الإشكال عند اختلافهم في إلحاق بعضها بأحد هذه التصرفات. على أن التمييز بين هذه التصرفات إنما يخضع لتحديد السبب الذي من أجله ألحق التصرف بهذا النوع

---

[1] ينظر: محمد سعيد رمضان البوطي، السنة مصدرا للتشريع ومنهج الاحتجاج بها، مجلة المسلم المعاصر، السنة 15، ع58، ربيع الثاني، جمادى الثانية، 1411هـ، ص26. وانظر في هذا التقسيم أيضا: علي الخفيف، السنة التشريعية، مجلة البحوث والدراسات العربية، ع1، ذو الحجة، 1388هـ، ص337.

[2] ينظر: يوسف القرضاوي، السنة مصدرا للمعرفة والحضارة، المرجع السابق، ص 12-81.

[3] تجدر الإشارة إلى أن الفقهاء يفرقون بين التصرف الشرعي والفعل الحسي، ولم أعثر عندهم على تعريف صريح للتصرف الشرعي ولكن المفهوم من كلامهم هو أنه: الأقوال أو الأفعال المشروعة التي تصدر عن الشخص الراشد وتترتب عليها آثارها الشرعية. وهو نوعان: إنشاء وإقرار.

[4] القرافي، الفروق، المرجع السابق، 1/205-206.

[5] ينظر: محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ط16، دار الشروق، 1412هـ، 1992م، ص501.

أو ذاك، وهو معيار خارجي عن السنة نفسها، إذ لا يمكن لفرد من الأمة أن يحتج بتصرف النبي ﷺ لكي يقدم عليه، وهو إنما صدر عنه بوصفه إماما مثلا. أما بالنسبة لمن يأتي بعده من الأئمة فإنهم لا يقدمون عليه إلا بعد النظر في محل المصلحة، مما يبين أن ذلك التصرف ليس بتشريع عام. ويظهر ذلك بوضوح في كلام ابن القيم عن حكم سلب القتيل، ونصه: "اختلف الفقهاء: هل هذا السلب مستحق بالشرع أو بالشرط على قولين"[1] فاستحقاقه بالشرع معناه أن السنة قصد بها التشريع، أما استحقاقه بالشرط، فيعني أنه أثر ترتب على تصرف قام به الإمام تمثل في وعد بجائزة، فيثبت حق القاتل في السلب بناء عليه، ولولاه لما كان له المطالبة به[2].

وكما تظهر الفائدة من هذا التقسيم في عدم وجوب التزام السنة التي لم يقصد بها التبليغ أو التشريع، فإنها تظهر أيضا عندما تستجد نوازل لم تكن موجودة في عهد النبي ﷺ، أو في بيئته، ولم يعمل بها... فإن هذه الأمور تخضع للنظر في غير عصره وبيئته، ويمكن العمل بها إذا كانت تحقق مصلحة المسلمين، أو تدفع مفسدة عنهم، ولا يجوز التمسك بأن الرسول ﷺ لم يفعلها[3].

يمكننا الخلوص بعد ما سبق إلى أن المراد بالسنة هو ما كان الغاية منه تبليغ الرسالة، والتي يمكن تسميتها بالسنة التبليغية، وهذه هي رديفة الكتاب، والأصل الثاني بعده للعلوم الشرعية كلها. ثم إن من السنة التبليغية ما يتعلق بالعلم والاعتقاد، ومنها ما يتعلق بالعمل، وهذه الأخيرة هي السنة التشريعية، ثم يتفرع عن السنة التشريعية ما هو عام لكل الأمة يستدل به في كل زمن وفي كل حال، وما هو خاص بالإمامة والقضاء يخضع لتقدير الإمام والقاضي وفق مقتضيات الظروف والأحوال.

---

[1] محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله الشهير بابن القيم الجوزي، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط، ط14، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت، الكويت 1407هـ، 1986م، 428/3.

[2] قد يعترض على ذلك بأنه حتى لو أخذنا برأي من يقول إنه ليس للتشريع، يمكن أن يؤخذ من الحديث مثلا أن الإمام يجوز له أن يقول مثل ذلك، وهذا تشريع. والجواب أن المقصود هو موضوع الحديث نفسه وهو استحقاق السلب هل ورد به الحديث ليكون شرعا عاما أم لا.

[3] لقد مرت بالأمة كثير من المشكلات والقضايا التي تجعل هذا التفريق ضروريا، بل إن غفلة بعض العلماء عن هذا التفريق قد أدت بهم إلى أن يفتوا بفتاوى ظاهرة الخطأ بل ومضادة للمصلحة، كمثل فتوى بعضهم لأحد سلاطين الترك أنه لا يجوز اقتناء الأسلحة الحديثة، استنادا إلى أن النبي ﷺ لم يتخذها.

المطلب الثالث: تقسيم علم الشريعة إلى قسمين

زيادة على ما ذكرنا من تفاوت السنة النبوية من حيث الاحتجاج بها ومواطن الاستدلال بها بحسب كيفيات صدورها عن النبي ﷺ، فإن علوم الشريعة[1] تتفاوت أيضا، وذلك بحسب طبيعة المجال الذي تعالجه. ومما يترتب على ذلك، تفاوت في كيفية الاستدلال بأدلتها واستنباط الأحكام منها. وقد أخذ كثير من الباحثين المعاصرين أحكام الشريعة ومصادرها على مأخذ واحد وغفلوا عن هذا التفاوت بينها، فوقعوا في أخطاء كثيرة ووصلوا إلى نتائج غير سليمة في أبحاثهم. ومن الباحثين من سدد وقارب واجتهد فاقترب من الهدف وإن لم يصبه، فهؤلاء الذين أحسوا بوجود فروق بين مجالات الاجتهاد الفقهي، فعرضوا أفكارهم ومحاولاتهم، لمعالجة القضايا المعاصرة مما يرتبط بالاجتهاد والفقه إجمالا أو ببعض المسائل التفصيلية.

ومما يستضاء به في هذه المسألة أن الإمام الدهلوي قد عرض تقسيما بديعا لعلوم الشريعة، يمكن أن يحل بعض الإشكالات المطروحة على مستوى الاجتهاد الفقهي في المجال السياسي بوجه خاص. فقد قسمها إلى قسمين: قسمٌ قد بيَّن الشارع حدوده وضبطه بضوابطه وحدد فيه مقتضى الطلب وأناطه بعلامات ظاهرة، وقسم طلبه من المكلفين طلبا مطلقا غير محدد بحد معين، ولا جعل له مقادير ولا علامات أناط بها هذا الطلب، وإنما أوكل إلى المكلف كيفياتها وتقديرها بحسب اجتهاده وحاجته ومكنته... ويختلف القسمان في طبيعتهما وكيفية استخراج الأحكام من كل منهما.

فيتضمن هذا المطلب عرضا لتقسيم الدهلوي، ثم محاولات بعض المعاصرين وتحليلها.

الفرع الأول: تقسيم الإمام الدهلوي لعلوم الشريعة

ينفرد الإمام الدهلوي، دون غيره من العلماء الذين تناولوا أسرار التشريع ومقاصده، ببحثه لهذا الموضوع، وقد نص في كتابه (حجة الله البالغة) على أن تفاصيل أسرار الشرائع ترجع إلى أصلين: الأول مبحث البر والإثم، ولا يمكن إدراك حقيقتهما إلا بمعرفة مباحث المجازاة، والارتفاقات، والسعادة النوعية. والأصل الثاني: مبحث السياسات الملية، ويشمل ما يجب من ضرب الحدود والشرائع، وكيفية استنباط الشرائع من كلام النبي ﷺ وتلقيها عنه[2]. وبناء على

---

[1] المقصود بالشريعة هنا هو المعنى الثاني الذي أشرنا إليه عند تعريف التشريع، وهو ما تعلق بالأحكام العملية.

[2] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 22/1.

ذلك، فرّق بين نوعين من علوم الشريعة؛ علم المصالح والمفاسد، وعلم الشرائع والحدود والفرائض. فتخرج من ذلك وبناء على كلام الدهلوي، أن المصلحة الشرعية نوعان:

البند الأول: مصلحة مطلقة

ومعنى كونها مصلحة مطلقة أن الشارع بينها بصفة مجملة، ولم يحددها ولا ضبطها بمقادير معينة ولا أمارات معلومة، وهي راجعة في الشرع إلى أصول ثلاثة: سياسة النفس، وإعلاء كلمة الله وتمكين الشرائع والسعي في إشاعتها، ثم انتظام أمر الناس وإصلاح ارتفاقهم وتهذيب رسومهم وأنظمة التعامل بينهم.

يقول الدهلوي: "اعلم أن الشارع أفادنا نوعين من العلم متمايزين بأحكامهما متباينين في منازلهما؛ فأحد النوعين: علم المصالح والمفاسد، أعني ما بينه من تهذيب النفس باكتساب الأخلاق النافعة في الدنيا والآخرة وإزالة أضدادها، ومن تدبير المنزل وآداب المعاش وسياسة المدينة، غير مقدر لذلك بمقادير معينة، ولا ضابط مبهمَه بحدود مضبوطة ومميز لمشكله بأمارات معلومة، بل رغب في الحمائد وزهد في الرذائل، تاركا كلامه إلى ما يفهم من أهل اللغة، مديرا للطلب أو المنع على أنفس المصالح، لا على مظان منصوبة لها، وأمارات معرفة إياها، كما مدح الكيس والشجاعة، وأمر بالرفق والتودد، والقصد في المعيشة، ولم يبين أن الكيس مثلا ما حده الذي يدور عليه الطلب، وما مظنته التي يؤاخذ الناس بها، وكل مصلحة حثنا الشرع عليها، وكل مفسدة ردعنا عنها فإن ذلك لا يخلو من الرجوع إلى أحد أصول ثلاثة: أحدها تهذيب النفس بالخصال الأربع النافعة في المعاد، أو سائر الخصال النافعة في الدنيا. وثانيها إعلاء كلمة الحق وتمكين الشرائع والسعي في إشاعتها. ثالثها: انتظام أمر الناس وإصلاح ارتفاقاتهم وتهذيب رسومهم"[1].

وهذا ما يمكن أن نسميه مصلحة تدبيرية أحيل تفصيلها على القائم على التدبير والسياسة، سواء كان ذلك في سياسة النفس؛ كالإنسان في نفسه، أو المربي أو المعلم للطفل والطالب..إلخ[2]. أو كان سياسة للدين في تنفيذ أحكامه وإقامة شعائره ونشره وإعزازه. أو كان في سياسة أمور الناس الدنيوية وإقامة مرافقهم الضرورية وتنظيمها وتطويرها...

---

[1] الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 1/241-242.

[2] هذه المسألة ذكرها الشاطبي في الموافقات من غير هذا الطريق، وإنما من طريق الواجبات الكفائية. ينظر: الموافقات، المرجع السابق، 1/284-286.

ثم يحدد الدهلوي العلاقة بين المصالح والمفاسد وبين هذه الأصول وكيف ترجع إليها بقوله: "ومعنى رجوعها إليها أن يكون للشيء دخل في تلك الأمور إثباتا لها أو نفيا إياها. بأن يكون شعبة من خصلة منها، أو ضدا لشعبتها أو مظنة لوجودها أو عدمها، أو متلازما معها أو مع ضدها أو طريقا إليها أو إلى الإعراض عنها. والرضا في الأصل إنما يتعلق بتلك المصالح، والسخط إنما يناط بتلك المفاسد قبل بعث الرسل وبعده سواء..."، وهذه كلها روابط عقلية يدركها الإنسان بالفطرة أو بالخبرة والتجربة وغيرها من وسائل المعرفة.

البند الثاني: مصلحة محددة

وهي مصلحة مضبوطة نيط بها الحكم الشرعي وبني عليها، ووضع الشارع لها مظنة وعلة ظاهرة دالة عليها، ارتبط بها الحكم الشرعي، سواء ظهرت لنا هذه المصلحة، كما هو الشأن في المسائل التي يصح فيها القياس، بحيث تكون لهذه المصلحة صلة وعلاقة عقلية بالوصف المناسب الذي عليه مدار الحكم، أم خفيت ولم تظهر، مع وجود الوصف الذي نيط به الحكم الشرعي.

وهي تندرج ضمن النوع الثاني من علوم الشريعة الذي ذكره الدهلوي، أي: "علم الشرائع والحدود والفرائض، أعني ما بيَّن الشرع من المقادير، فنصب للمصالح مظانَّ وأمارات مضبوطة معلومة، وأدار الحكم عليها، وكلف الناس بها، وضبط أنواع البر بتعيين الأركان والشروط والآداب، وجعل من كل نوع حدا يطلب منهم لا محالة، وحدا يندبون إليه من غير إيجاب، واختار من كل بر عددا يوجب عليهم، وآخر يندبون إليه، فصار التكليف متوجها إلى أنفس تلك المظان، وصارت الأحكام دائرة على أنفس تلك الأمارات، ومرجع هذا النوع إلى قوانين السياسة الملية[1]. وليس كل مظنة لمصلحة توجب عليهم، ولكن ما كان منها مضبوطا أمرا محسوسا أو وصفا ظاهرا يعلمه الخاصة والعامة"[2]، وغالبا ما تكون هذه المصلحة جزئية. وتندرج المفسدة كذلك ضمن هذا الحكم من حيث الدفع، لأن دفع المفسدة يؤول إلى جلب المصلحة.

إن هذا التقسيم يمكن أن يجيب عن كثير من الإشكالات والتساؤلات التي تطرح حول معالجة الفقهاء للقضايا العامة والسياسية، ومدى اهتمامهم بالفقه العام والفقه السياسي منه

---

[1] وهو النوع الثاني أي القسيم لمبحث البر والإثم السابق ذكره.

[2] الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 1/242-243. على أنه يذكر في مواضع أخرى من كتابه أنه قد يكون هناك تشريع ولكن لا نعلم مصلحته، مؤيدا ذلك بعدد من الأحاديث النبوية، مما يعني عدم التلازم بين المصلحة والحكم الشرعي. ينظر: ص 243.

خصوصا، ويساعد على الوقوف على أسباب هذا الإحجام من قبل الكثير منهم عن التوسع في هذا المجال، والتي عزاها بعض الباحثين إلى الخوف من السلطة وتجنب الصدام مع الحكام...إلى غير ذلك من التأويلات.

وقبل أن نبرز أقسام المصلحة بهذا الاعتبار، نبين عددا من المحاولات المعاصرة التي حامت حول هذا التقسيم وسددت وقاربت فيه ولكنها لم تصب هدفها، لكي يتبين الفرق بين ما توصلت إليه هذه المحاولات وبين مقاربة البحث الذي نحن بصدده.

الفرع الثاني: المحاولات المعاصرة للتمييز بين علمي الشريعة

يكشف لنا تتبع البحوث المعاصرة التي لها علاقة بقضايا الاجتهاد والتشريع، وتلك التي اهتمت بالمصلحة عموما والمصلحة في المجال السياسي خصوصا، عن وجود إحساس، بل قناعة لدى كثير من الباحثين بأن أحكام الشريعة وطرق استنباطها ليست على نسق واحد، وأن ثمة مجالات تتميز بخصوصية لا يمكن معها الجمع بين قضاياها وقضايا الفقه التقليدي المعروف، وأنه لا يمكن لهذا الأخير أن يجيب على إشكالاتها، يبدو ذلك لنا جليا من خلال المحاولات التي ظهرت للتمييز بين نوعين من الأحكام الشرعية؛ أحدهما يعتمد على النصوص والأحكام الجزئية، والآخر يعتمد على المبادئ الكلية والقواعد العامة. ونحن نورد هنا بعض النماذج[1]:

البند الأول: محاولة ابن عاشور

أشار ابن عاشور عند دراسته لمقاصد الشريعة، إلى أن بحثه في المصالح لا يتعلق بالدراسة الفقهية، فأخرج من غرض دراسته أمرين: الأمر الأول هو مجرد بيان مراعاة الشريعة للمصالح في الأحكام المتلقاة عنها، والأمر الثاني هو قياس النظائر على جزئيات المصالح، لأن ذلك ملحق بالقياس، قال: وكلاهما من غرض الفقهاء، وإنما أراد بدراسته؛ إيجاد صور كلية من أنواع المصالح، من أجل إدخال الحوادث الجزئية تحت حكمها، وأطلق عليه اسم (علم مقاصد الشريعة). ثم ينتهي ابن عاشور في تقسيمه لأنواع المصالح، إلى أن طريق المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه

[1] من الأبحاث التي صدرت في هذا السياق: بحث لمحمد أحمد هلال الهاشمي، الثابت والمتغير في نظام الحكم الإسلامي، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب جامعة الرباط، 1417-1418هـ، 1996-1997م. حيث يقسم الحكم الشرعي إلى ثلاثة أقسام: الحكم الإفتائي، والحكم القضائي، والحكم الدستوري، معرفا هذا الأخير بأنه: "كل تشريع صدر في القرآن الكريم أو السنة النبوية العامة أو صدر عن أولي الأمر في الأمة وكان يهدف إلى تحقيق المصلحة العامة" المرجع نفسه، ص2.

في تدبير أمور الأمة، عند نوازلها ونوائبها، إذا التبست عليه المسالك، وعدم سلوكه هذا الطريق يؤدي إلى تعطيل الإسلام عن أن يكون دينا عاما وباقيا[1].

ولا يختلف طرح ابن عاشور عما مهده الدهلوي من تقسيم علوم الشريعة إلى شرائع ومصالح، وبهذا المعنى يستقيم كلامه، لأنه إذا لم يفهم بهذا الطريق سيؤدي حتما إلى التناقض، ذلك أنه انتهى إلى أن هذا النوع من المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة... وقد سبق أن استبعد النوعين المذكورين من دراسته لأنهما شأن الفقهاء. والحقيقة أن التدبير ليس شأن الفقهاء، وإن جاز لهم النظر فيه إجمالا، بل هو شأن من يسوس أمر الأمة ويرعى مصالحها، وهذا إن احتاج إلى الفقه فمن جهة تمهيد أصول المصالح وتكميل نظره فيها، وإلا فهو يحتاج إلى نظر من نوع آخر يلعب فيه العقل والخبرة والتجربة دورا كبيرا، لما سبق بيانه من أن الطريق إلى هذه المصالح يعرف برابط عقلي يدركه الإنسان بوسائله المختلفة للمعرفة.

البند الثاني: محاولة الدريني

يفرق الدريني بين نوعين من الاجتهاد التشريعي في مجال الحكم والسياسة:

أحدهما: استنباط النظم والتدابير والإجراءات التي تندرج في المفاهيم الكبرى تحقيقا لها بحيث لا تتنافى مع مقتضيات تلك القيم.

ثانيها: استنباط الأحكام من النصوص الجزئية الخاصة، وفق منهج علمي أصولي[2].

ويرى أن الفقه السياسي الإسلامي يعتمد الأصول الكلية ومقاصد التشريع والمصالح العامة المختلفة التي تتعلق بمرافق الدولة[3]. ويعتقد أن جوهر التدبير السياسي نظرا وعملا هو المواءمة بين مضمون مقررات الوحي (ومعظمها في الفقه السياسي مفاهيم عامة ذهنية مجردة)، وما تستشرفه من غايات من جهة، وبين الواقع الذي نحياه بظروفه وملابساته المتغيرة التي يجري في ظلها التطبيق من جهة أخرى[4].

---

[1] ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 315-316.

[2] ينظر: الدريني، خصائص التشريع، المرجع السابق، ص195، (هامش1).

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص19.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص20.

إلا أنه يناقض ما قرره عندما يقول في مواضع أخرى أيضا إن كلا من "معيار سد الذرائع والمصالح المرسلة، هو أساس معظم النظم والتشريعات التي تقوم عليها سياسة الدولة، فيما خلا ما وردت فيه النصوص الخاصة، أو انعقد عليه الإجماع، أو شهدت بأحكامها الأقيسة الصحيحة"[1].

ونعتبر ما جاء به هنا متناقضا، لأنه نسب الاجتهاد في المجال السياسي إلى النوع الأول من الاجتهاد الذي يعتمد المبادئ الكبرى والمفاهيم المجردة أولا، ثم جعله أخيرا يعتمد على معيار سد الذرائع والمصالح المرسلة وهي من ضمن المناهج المعتمدة في أصول الفقه، فيكون إدراجها في هذه الحال ضمن النوع الثاني من الاجتهاد أولى. ولولا ذلك لكان تفريقه بين الاجتهادين صحيحا.

البند الثالث: محاولة الترابي

رغم أن الترابي ليس من أهل العلم بالشريعة، إلا أنه تناول بالبحث بعض القضايا التشريعية، من زاوية التجديد خصوصا. ومحاولته لإيجاد سُبل أخرى ووسائل مختلفة للاجتهاد في القضايا المعاصرة، جديرة بالاهتمام، وهي تتضمن إشارات إلى موضوع هذا التقسيم. ورؤيته لتجديد الفقه ومعالجة قضايا الأمة المعاصرة تتجه نحو إعادة النظر في الاعتماد التام على أصول الفقه التقليدي؛ حيث يستبعد القياس، ولا يرى له كبير غناء في القضايا العامة والواجبات الكفائية، فدور القياس في نظره يقتصر على معرفة أحكام النكاح والآداب والشعائر ومواءمتها مع معطيات العصر الجديدة، بينما التشريع للمصالح العامة مجال واسع يعتمد على فقه من نوع آخر؛ يعتمد مقاصد الشريعة واستلهام مبادئها من سيرة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة.

ومن ثم يدعو الترابي إلى ما سمّاه (القياس الفطري)، أو القياس الإجمالي الأوسع من القياس المعهود بتحديداته وشروطه الفنية المعروفة. هذا القياس هو قياس المصالح المرسلة الذي يرى فيه درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام، حيث يعتمد الاستقراء، ومن ثم استنباط مصالح عامة وترتيب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب. كما دعا إلى اعتماد الاستصحاب الواسع الذي ينبني على إقرار ما لم يرفضه الشارع من العادات والأعراف التي تعارف عليها الناس، وقيم العدل التي استقرت في الوجدان الإنساني... إلى غير ذلك مما يدخل تحت المبادئ والمعاني التي أقرتها النصوص الشرعية إجمالا من غير تفصيل. والمجتهد إنما يعمل النظر بهذه الوسائل من غير

---

[1] الدريني، خصائص التشريع، المرجع السابق، ص191.

أن يستغني عن تتبع سنة النبي ﷺ باعتبارها تطبيقا عمليا لنصوص القرآن، كما أنه لا يضرب صفحا عن واقع التطبيق في زمنه، فلابد من النظر في الأسباب والعواقب والمصالح لاسيما مجال الحياة العامة[1].

ويبدو كلام الترابي تعبيرا عن حاجة ملحة عند الباحثين للتحرر من قيود القياس ومناهج الاجتهاد المعروفة، بسبب عدم كفايتها لتغطية كل ما يتعلق بمعالجة القضايا ذات الصلة بالمصالح والمفاسد، فضلا عن عدم تمكنهم منها. وهذا ما يمكن أن يقال عن غيره من الباحثين. وما كان الإشكال ليحدث لولا الغفلة عن كون علوم الشريعة على ضربين مختلفين في طبيعة كل منهما ووسائل الاجتهاد فيه، وهو ما أهمله كثير من العلماء في عصرنا، بسبب عزلهم عن المشاركة في التشريع للقضايا العامة، ولأسباب أخرى كثيرة.

المطلب الرابع: أقسام المصلحة باعتبار مناطها

اعتمادا على تقسيم علوم الشريعة عند الدهلوي، جاءت نظرتنا حول أقسام المصلحة الشرعية، فهي تنقسم باعتبار ما نيطت به؛ التشريع أو التدبير، إلى قسمين: فالأولى سميناها مصلحة تشريعية نظرا لأنها محددة ومضبوطة بالتشريع، والثانية مصلحة تدبيرية، لكونها مصلحة مطلقة من أي تقييد، وإنما وكل النظر فيها إلى المكلف بحسب ما يقتضيه المقام وما أمكنه من اجتهاد في تحصيلها. وإليك تفصيل حقيقة كل منهما:

الفرع الأول: المصلحة التشريعية

البند الأول: حقيقة المصلحة التشريعية

المصلحة التشريعية هي المصلحة التي نصب لها الشارع مظانَّ وأماراتٍ وأوصافا ظاهرة ومضبوطة، وناط الحكم الشرعي بها، أي بهذه الأمارات، وأدار عليها الحكم وكلف الناس بها وبين لهم ما ينبغي في تحصيلها من أركان وشروط وآداب. وقد يجعل في نوع المصلحة حدا يطلبه من العباد وجوبا، وحدا يندبون إليه من غير إيجاب... فيكون التكليف غير متوجه إلى المصلحة ذاتها،

---

[1] ينظر: حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار البعث، قسنطينة، 1990م، ص 68-86. وله أبحاث أخرى في هذا السياق منها: تجديد أصول الفقه، قضايا التجديد، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، 1990. وله كتاب غير منشور بعنوان: تجديد الأصول الفقهية للإسلام.

وإنما يتوجه إلى الأمارات والأوصاف التي هي مظان لهذه المصلحة. ويكون التكليف بالأحكام الشرعية دائرا على الأوصاف والعلامات والأمارات، رغم أن مقصد الشارع إنما يتوخى المصلحة المترتبة على هذه الأوصاف والأمارات. ولذلك لا يتعلق الحكم بكل مصلحة، وإنما ما ضبطه الشارع منها وحدده بأوصاف ظاهرة أو كانت مضبوطة ومحسوسة في ذاتها، بحيث يقدر على إدراكها العامة والخاصة. ولذلك عرف العلماء العلة بأنها: "ما شرع الحكم عنده تحصيلا للمصلحة"[1].

ومن هذا الجانب نجد الأصوليين كما يقسمون المصالح المقصودة من شرع الحكم إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، فإنهم يقسمونها من جهة أن المقصود إما أن يحصل يقينا أو ظنا أو شكا أو وهما. جاء في مسلم الثبوت وشرحه أن المصالح المقصودة في شرع الحكم إما أن تحصل يقينا أو ظنا كالزجر في القصاص، أو شكا، وليس له مثال في الشرع، غير أن ثمة من يمثل له بحد الخمر، وفيه نظر، أو وهما كنكاح الآيسة فإن عدم النسل منها أرجح، وشرع النكاح إنما كان للنسل[2].

وقد أنكر بعض العلماء التعليل بالثالث والرابع (أي ما يحصل منه المقصود شكا أو وهما) لأنه لا فائدة في شرع حكم لا يفضي إلى ما هو مقصود منه، بل شرعه بعيد عن الحكيم[3]، وأجازه بعض آخر إن ظهر المقصود، وإلا فلا[4]. أما إذا فات المقصود يقينا، فالجمهور لا يعللون به، بخلاف الحنفية، الذين يجرون الأحكام على القاعدة دون نظر أو اعتبار للجزئيات، لأن "المقاصد إنما لوحظت في تشريع الحكم كليا"[5]، فلابد من ترتبها على نوعه، فإذا كان نوعه مما يترتب عليه المقاصد، فإنه يصلح مظنة، ولو لم يترتب على بعض أشخاصه. ولذلك وبناء على أن ملاحظة المقاصد إنما هي في تشريع كليات الأحكام يتبين أن الاحتجاج على منكر الثالث والرابع

---

[1] عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور، بهامش المستصفى للغزالي، المرجع السابق، 260/2.

[2] ينظر: الأنصاري، فواتح الرحموت، المرجع السابق، 263/2. محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1418هـ، 1997م، 158/4-159.

[3] ينظر: الأنصاري، فواتح الرحموت، المرجع السابق، 263/2.

[4] ابن النجار، شرح الكوكب المنير، المرجع السابق، 159/4.

[5] عبد العلي الأنصاري، فواتح الرحموت، المرجع السابق، 263/2.

بالجزئي من المثال كالبيع مع عدم الحاجة أو سفر الملك لا يفيد، فإن المقاصد متفرعة على النوع قطعا أو غالبا[1].

ومن هنا يتبين أن نظر الشارع إلى المصلحة في تشريع الأحكام نظر كلي، وإن تخلفت في بعض جزئياتها عند الفقهاء، وإنما خالف الجمهور القاعدة في بعض المسائل التي قطع فيها بانتفاء المصلحة، في حين استمر عليها الحنفية.

وهذا ما قرره الشاطبي، حيث يصرح بأن قصد الشارع بالتشريع إنما هو إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك بحيث لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، ضروريات كانت أو حاجيات أو تحسينيات، لأنه لو كان يمكن اختلال نظامها أو انحلال أحكامها، لما كان التشريع موضوعا لها، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد. ولما كان الشارع قاصدا بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلابد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما في جميع أنواع التكليف والمكلفين من جميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها[2].

على أن تخلف بعض الجزئيات لا يضر، لأن "هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها، فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات"[3]. ومن أمثلة ذلك في الضروريات: العقوبات مشروعة للازدجار، مع أنا نجد من يعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه، وفي الحاجيات: القصر في السفر مشروع للمشقة، والملك المترفه لا مشقة له والقصر في حقه مشروع... "فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية، لأن الأمر الكلي إذا ثبت كليا، فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي، لا يخرجه عن كونه كليا. وأيضا فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي، لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت"[4].

البند الثاني: المصلحة التشريعية تكون توقيفية

حقيقة المصلحة التشريعية إذن؛ ترجع إلى وضع الشارع، بحيث ينيط بها الأحكام الشرعية —كما سبق بيانه– ومهمة الفقيه هي الكشف عن العلة التي وضعها الشارع بقصد تحقيق هذه المصلحة، وليس من مهمته وضع الأحكام التي تحقق تلك المصلحة ولا نصب علة لذلك. ولهذا

---

[1] ينظر: المرجع نفسه، 264/2.

[2] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 62/2.

[3] المرجع نفسه، 83/2.

[4] المرجع نفسه، 83/2-84.

فرق العلماء بين قياس النبي ﷺ وقياس غيره من علماء الأمة؛ فالنبي ﷺ إذا أوحى الله إليه شيئا من الأحكام، واطلع على حكمته وسببه، كان له أن يأخذ بتلك المصلحة وينصب لها علة ويدير عليها ذلك الحكم، أما قياس أمته، فهو أن يعرفوا علة الحكم المنصوص عليه، فيديروا الحكم حيث دارت تلك العلة[1].

وربما يكدر على هذا، تفسير الإمام الغزالي لموقف الصحابة من حد شارب الخمر، إذ يرى أنهم لما رأوا تتابع الناس في الخمر، نظروا في العقوبة فوجدوا أنها أصبحت غير كافية في الردع والزجر عن شربها، فألحقوها بعقوبة القذف، وأبوا أن يقرروا عقوبة لم تعهد مشروعة من جهة الشارع – بحسب رأيه– ولو كانوا يسوغون ذلك لما افتقروا إلى التشبيه بحد مشروع، ولوُكِل ذلك إلى رأي الولاة حتى يفعل كل وال في كل شخص ما يراه زاجرا في حقه لائقا بحاله جامعا لمصلحته، فطلبوا أولا حدا مشروعا، ثم قصدوا إلى أقل الحدود، اكتفاء بالأقل ما أمكن لخطورة شرع العقوبات، ثم لم يجوزوا أن يوجبوا حد جريمة على من لم يجترمها ما لم يطلبوا مناسبة بين جريمته وتلك الجريمة، لأن ذلك يؤدي إلى إبداع أمر غريب لا يلائم نظائر الشرع، فطلبوا المناسبة، وقد عهد في الشرع إقامة مظانِّ الأمور مقام الأمور المقصودة في إفادة الأحكام[2].

وهذا ما لم يسلم به الدهلوي، حيث يعتبر إقامة المظنة مقام المصلحة أو المقصود أو المناسبة، من نصب العلة، ونصب العلة حق مطلق للشارع، ليس لأحد الجسور عليه، بل المجتهد يكشف عن العلة، فيجريها على النظائر.

ولا يشفع للغزالي ما علق به على هذا التصرف، من أن طلب الصحابة لهذه المناسبة دلالة ظاهرة على أنهم لم يروا الاختراع للمصالح، بل قصدوا إلى التصرف في موارد الشرع بضروب من التقريب والمناسبة[3]، لأن هذا التعليل يفتح الباب نحو إيجاد عقوبات أخرى قياسا على بعض الحدود، وهذا ما لم يثبت عن الصحابة، إلا في هذه المسألة، على عِلَّاتٍ فيها من حيث سندها

---

[1] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 201/1. ويضرب مثالا على ذلك أنه من حق النبي ﷺ حين اطلع على المصلحة المقصودة من تحريم الجمع بين الأختين، أن ينصب علة أخرى وهي العمومة والخؤولة للتحريم، فحرم الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها، ولكن ليس من حق أحد من الأمة أن ينصبوا علة من قَرابات أخرى كابنة العمة وابنة الخالة. وهذا يدخل ضمن المرتبة الثانية من مراتب السنة حسب تقسيم ابن قتيبة سالف الذكر. يراجع ما سبق في المطلب الثاني من هذا المبحث، فرع تقسيم السنة باعتبار التبليغ.

[2] ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، المرجع السابق، ص 212-214.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص215.

وثبوتها[1]، فضلا عن اضطراب مضمونها، وهي تفتقر إلى تحقيق وبحث من الجانبين لتبنى عليها قاعدة كهذه.

ورغم ذلك فإن الغزالي لم يفته التنبيه على أن هذه المصلحة، مصلحة مرسلة وهي لم تتضمن تغيير النص، بعد أن كان أربعين، لأن حد الشرب لم يكن مقدرا أصلا في الشرع في عهد النبي ﷺ، فضربوا بالنعال وأطراف الثياب، ثم جعله أبو بكر أربعين[2].

ولما كان هذا الكلام مناقضا لأصل شرعي عند الحنفية، وهو أن الحدود لا تثبت بالرأي، فإنهم فسروا موقف الصحابة تفسيرا معقولا في هذه المسألة، يقول السرخسي: "وكان علي يقول: ما من أحد أقيم عليه حدا فيموت، فأجد من ذلك في نفسي شيئا إلا حد الخمر فإنه ثبت بآرائنا. فإن قيل كيف يستقيم هذا وإثبات الحد بالرأي لا يكون ؟ قلنا: لا نقول إثبات أصل الحد كان بالرأي، بل بالسنة، وهو ما ثبت أن رسول الله ﷺ أمر بالضرب بالجريد والنعال في شرب الخمر إلا أنهم بالتفحص عرفوا مقدار ما ضرب فيه رسول الله ﷺ وهو أن الذين كانوا عند رسول الله ﷺ يومئذ أربعون نفرا وضرب كل واحد بنعليه، فنقلوا بالرأي من النعال إلى الجلدات استدلالا بحد القذف وأثبتوا المقدار بالنص، فأجمعوا أن حد الخمر ثمانون جلدة"[3].

وعليه فإن المصلحة التشريعية هي المصلحة التي تكمن وراء ما يضعه الشارع من أحكام شرعية تتعلق بأوصاف وعلامات ظاهرة مضبوطة بحيث يدار الحكم الشرعي على هذه العلامات، وتكون هي مناط التكليف بغض النظر عن تحقق تلك المصلحة عند التطبيق، فيكون التكليف غير متوجه إلى المصلحة ذاتها، وإنما يتوجه إلى الأمارات والأوصاف التي هي مظانّ لهذه المصلحة، رغم أن مقصد الشارع إنما يتوخى المصلحة المترتبة على هذه الأوصاف والأمارات. كما قد يتعلق الحكم الشرعي بها إذا كانت مضبوطة في ذاتها، وهي بهذا الاعتبار أبدية، وكلية، وعامة كما أكد الشاطبي آنفا.

---

[1] ذهب ابن حزم إلى أن الروايات بهذا الشأن واهية لم يصح منها شيء، وأن الأغلب أن ما حكم به الصحابة هو التعزير.. ينظر: علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة العاصمة، القاهرة، دت، 1012/7-1015. ولا يمكن الاعتراض بأن ابن حزم إنما قال ذلك إنكارا للقياس، لأن ثبوت الروايات وعدم ثبوتها لا علاقة له بالقياس، فإذا رددنا تفسيره لعمل الصحابة، فلا يعني ذلك رد كل ما جاء من جهته إذا كان حقا.

[2] الغزالي، شفاء الغليل، المرجع السابق، ص216.

[3] أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414 هـ، 1993م، 301/1. ونص الغزالي في شفاء الغليل على أن الحدود تثبت بالقياس.

الفرع الثاني: المصلحة التدبيرية

سنحدد حقيقة المصلحة التدبيرية، ونفند بعض الآراء التي تلحقها بالتشريع، وندعم ذلك بأقوال الفقهاء التي تدل على تمييزهم بينها وبين المصلحة التشريعية:

البند الأول: حقيقة المصلحة التدبيرية

التدبير في أصله من الأفعال التي تختص بالذات الإلهية كالإبداع والخلق.. فهو من صفات الله تعالى، وهو تصيير حوادث العالم موافقة للنظام الذي ترتضيه حكمته، مفضية إلى المصلحة التي اقتضاها جوده، كما أنزل من السحاب مطرا وأخرج به نبات الأرض ليأكل منه الناس والأنعام...[1]

أما التدبير بالمعنى المضاف إلى الإنسان فهو كما عرفه ابن عاشور: السعي إلى عمل مأذون بصورة غير صورته، أو بإيجاد وسائله. ومثل له بمن هوى امرأة فسعى ليتزوجها لتحل له مخالطتها[2]. إنه اختيار بين البدائل وتوظيف للوسائل والطرق المتاحة والممكنة للوصول إلى هدف محدد، يقصد به تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة، هو اجتهاد ونظر، إلا أنه ليس كاجتهاد من يستنبط الحكم الشرعي من أدلته التفصيلية، لأن الغاية عند الأول هي تحقيق المصلحة، أو دفع المفسدة، بينما هي عند المجتهد في الحكم الشرعي معرفة هذا الحكم والكشف عنه. وهو بهذا المعنى يختلف عن التحيل الذي يشعر بمخالفة ما، سواء في الهدف أو في الوسائل، بينما يكون التدبير متوجها لتحقيق أهداف مشروعة بوسائل وطرق مشروعة.

هذه المصلحة، التي أطلقنا عليها اسم (المصلحة التدبيرية) وتتضمن، بطبيعة الحال، دفع المفسدة، يكون الفعل فيها بيد المتصرف، فهو الذي يضع الهدف، ويعمل على توفير أسبابه، ويأخذ بالأسباب للوصول إلى أهدافه، إنه تحرك إيجابي لتحصيل نتائج مقصودة سلفا، فهو عمل يختلف عن عمل الفقيه الذي ينظر في المسألة المطروحة بين يديه، وينظر في الأدلة الشرعية، فيحدد الحكم الشرعي المتعلق بها بناء على هذه الأدلة.

إن المتصرف في مصالح المسلمين لا ينتظر إلى أن تعرض عليه القضية أو المشكلة ليحلها، بل هو الذي يضع الهدف ويخطط له ويهيئ له الظروف المناسبة والمواتية، ويغتنم له الفرص

---

[1] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 26/1. أما الإبداع فهو إيجاد شيء لا من شيء كقوله تعالى: "بديع السماوات والأرض.." وأما الخلق فهو إيجاد الشيء من شيء، كما خلق آدم من تراب.

[2] ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص353.

المتاحة... وهو أمر لا يمكن للتشريع أن يحدد تفاصيله، إلا أنه يضع له المعايير والضوابط التي تؤطر أهدافه ووسائله.

وهذا النوع من المصلحة لا يخرج عن أحكام الشريعة بل هو منها، ولكنه يدخل في النوع الثاني من قسمي الشريعة الذي سبق بيانه، وهو أن الشارع فيها ناط الحكم بالمصلحة لا بالوصف، وحدد عين المصلحة بوجه كلي، وفتح المجال للناظر ليسعى إليها وفق ما هو متاح له، بغض النظر عن الطريق الذي يحصلها به والوسائل التي يستخدمها، شريطة أن يكون كل ذلك مشروعا.

البند الثاني: نقد القول بإلحاقها بالتشريع

ونعتقد أن التفريق بين المصلحة التدبيرية وبين المصلحة التشريعية بهذا الاعتبار يجيب على كثير من التساؤلات التي اضطرت الباحثين إلى تقسيم الأحكام الشرعية إلى أنواع غير واضحة المعالم، وغير مستندة إلى أصل شرعي ولا حتى إلى ما تركه لنا علماء الشريعة من إرث علمي في الفقه والأصول... مثال ذلك، أننا نجد من هؤلاء الباحثين من يفرق بين ثلاثة أنواع من الأحكام الشرعية:

النوع الأول: أحكام لوقائع مصلحية تستنبط مباشرة من الكتاب والسنة، من خلال أدوات تحليل النصوص ودلالاتها اللفظية والتركيبية والمقاصد التي تنطوي عليها. والثاني: أحكام لوقائع ليس فيها نص، ويتوصل إلى الحكم فيها عن طريق تعدية حكم المنصوص إلى غير المنصوص وهو القياس. والثالث: أحكام لوقائع لم يرد بشأنها نص، مثل الأولى وليس لها نظير تقاس عليه، ولكن يتم الاجتهاد فيها بناء على القواعد العامة والأصول الكلية...مثل: المصلحة المرسلة والاستحسان واعتبار المآل... إلخ[1]. وهو يفرق بين هذا النوع الأخير وبين النوعين: الأول والثاني في أن الأول والثاني أحكام لا تتغير، ولا يختلف وجه المصلحة فيها باختلاف الأحوال والأزمان والأماكن.. أما الأخير فيراعى فيه مصالح الناس وأحوالهم وأعرافهم، حيث يمثل المجال الاستدلالي للسياسة الشرعية[2].

ثم ينتهي بعد ذلك إلى أن السياسة الشرعية هي: استنباط الحكم الشرعي للوقائع والأحداث التي تنزل بالأمة، ولم يرد فيها نص معين من الكتاب أو السنة أو الإجماع، وذلك بناء

---

[1] ينظر: فوزي خليل، المصلحة العامة، المرجع السابق، ص112.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص112. ويحيل على السياسة الشرعية لعبد الرحمن تاج، ص 26-27.

على الأدلة العامة، والقواعد الكلية، وبما يحقق المصلحة العامة للأمة، كما يلحق بهذا المعنى، الأحكام التي تتعلق بشكل أو بآخر بهذا النوع الأخير، وهي الأحكام التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تختلف باختلاف العصور، بمعنى أنها تثبت في أول الأمر بعرف أو مصلحة مرسلة أو غيرها مما ليس نصا أو إجماعا، ثم يتغير ما بني عليه الحكم فيتغير الحكم تبعا لذلك، فيقال للحكم الثاني إنه سياسة شرعية، ومثّل لذلك بإيقاف أمير المؤمنين عمر ﷺ سهم المؤلفة قلوبهم لتغير وجه المصلحة ومناط الحكم الأول[1].

وقد استند الباحث إلى بعض مواقف العلماء، منهم الإمام الجويني الذي يرى أن البحث السياسي يختلف عن علم الفقه في المنهج، وسماه علم الإيالات (السياسات) والأئمة والولاة، حيث يحيل في كثير من المواضع من كتابه الغياثي على علم الفقه[2].

ويؤخذ على هذا التصنيف أنه لم يبين معيار التفريق بين أحكام التحليل والتحريم والإباحة كما يذكر، وبين الأحكام التي من شأنها التغير بتغير وجه المصلحة، ناهيك أنه ضرب مثالا بما ورد فيه نص وهو حكم المؤلفة قلوبهم، فازداد الأمر غموضا.

هذا، وإن تمييز الجويني بين العلمين يؤيد التصنيف الذي اعتمدناه في هذا البحث، حيث إن المصلحة التدبيرية هي محور هذا العلم وسند الممارسة في هذا المجال، واعتماد الأحكام بناء على المصلحة التدبيرية لا يعد في حقيقته تشريعا، وإنما يلحق بمجال التنفيذ، وإن اختلف عما يعد الآن في عرف القوانين المعاصرة تشريعا أو تنفيذا. فالتنفيذ باصطلاح الفقهاء المسلمين يشمل ما يسمى في العرف المعاصر تشريعا، كما لو منع الحاكم نوعا من التصرفات والأعمال المباحة، أو قيدها لنشوء المفسدة عنها تطبيقا لقاعدة شرعية، أو وضع ضوابط لتحديد الأجور مثلا منعا لجور أصحاب العمل على العاملين... فهذا وأمثاله في نظر الفقهاء المتقدمين لا يسمى تشريعا، وإنما تنفيذ[3].

---

[1] ينظر: فوزي خليل، المصلحة العامة، المرجع السابق، ص113 ويعزو ذلك إلى عبد العال عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1414هـ، 1993م، ص 44-50.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 141-142.

[3] محمد المبارك، آراء ابن تيمية، المرجع السابق، ص39.

البند الثالث: الأدلة من أقوال العلماء على تميز المصلحة التدبيرية

نبه إلى طبيعة المصلحة التدبيرية -ولو دون تصريح بها- بعض العلماء المعاصرين بقوله: "وقد لوحظ أن عمر ﷺ في إدارة شؤون الدولة كان يجتهد عن طريق المصلحة فيما لا نص فيه، ولكن كان يأمر القضاء بأن يتجه إلى القياس فيما لا نص فيه من كتاب الله أو سنة رسوله، فهو يقول: في آخر كتابه لأبي موسى الأشعري: (الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك)... والجواب عن ذلك أن إدارة شؤون الدولة تقوم على المصلحة ودفع الفساد... ولذا قال سبحانه وتعالى في شأن الوالي الفاسد: (. . . وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ . وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ)[1] . وأما القضاء فإنه تحقيق للعدالة بين الخصوم، وللانتصاف من الظالم للمظلوم، ورد الحقوق من الغاصب للمغصوب منه فلابد أن يتقيد بنظام ثابت"[2].

وهذا النظام الثابت هو التشريع الذي وضع الله تعالى أحكامه في كتابه وبينها النبي ﷺ في سنته، ويتلقاها المجتهد من أدلتها وفق منهج علمي في الفهم والتنزيل يتضمنه علم أصول الفقه إجمالا، وعلم الفقه تفصيلا.

أما شؤون الحكم فينظر فيها بشكل مختلف، حيث تكون المصلحة الشرعية هي محور النظر والاجتهاد، ويكون السعي إلى تحقيق هذه المصلحة هو الغاية التي يتوخاها الناظر في نظره. ذلك أن الشارع أوكل تحديده إلى أولي الأمر وفوض لهم الاجتهاد فيها. ولهذا لا يطالب ولي الأمر باتباع سنة النبي ﷺ والتزامها حرفيا في كل الأحوال، بناء على أن السنة النبوية ليست على نسق واحد في الاتباع كما سبق أن مهدنا في أقسامها، وأن منها ما هو للتبليغ ومنها ما ليس للتبليغ، ويرتبط ما ليس للتبليغ منها بأوصاف كثيرة للنبي ﷺ، إلا أن وصفي القضاء والإمامة هما الاعتباران الأساسيان في اتباع أولي الأمر له؛ اتباع في المنهج والغايات والأهداف، لا في التفاصيل والجزئيات، وهذا هو القدر المراد من قولنا إن هذه التصرفات لم تكن للتبليغ، وإنما هي تصرفات وقتية تخضع للنظر الدائم المستمر في كل الأحوال.

---

[1] سورة البقرة، الآيات: 204-406.

[2] محمد أبوزهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة 1996م، ص247.

على أن الإمامة تختص بالمصلحة التدبيرية بشكل أساسي، حيث يقوم النظر فيها على سياسة الأمور بالوسائل والأسباب التي تقتضيها الحكمة وحسن التدبير.. وهي أمور متغيرة تختلف حسب اختلاف المعطيات الظرفية من زمان ومكان وملابسات... واتباع النبي ﷺ في هذه إنما يكون بالتزام منهجه العام في الحكمة والتدبير، لا بتتبع جزئيات أفعاله وأقواله، لأن تتبعها قد يؤدي عند اختلاف الظروف إلى ما يناقض هذه الحكمة. وهذا هو السر في أن العلماء فرقوا في تصرفاته ﷺ بين ما كان للتبليغ وما كان للإمامة[1].

فتصرفات النبي ﷺ على سبيل التبليغ تؤخذ منها الأحكام الشرعية مباشرة، ومنها تستنبط المصلحة التشريعية التي يعتمدها الفقيه في الاجتهاد، أما تصرفاته بالإمامة، فلا يؤخذ منها تشريع عام، ولكن يوكل أمرها إلى الإمام في كل زمان.

فقد أصل الإمام الجويني للتفريق بين المعيارين، كما فعل ذلك الغزالي وغيره من العلماء؛ فالغزالي في معرض حديثه عن الاعتماد على المصلحة المرسلة في إثبات الأحكام الشرعية، يتحدث عن سلطة الإمام في التعزير فيقول: "والنظر في ذلك يرجع إلى استصلاح الولاة. والمختلفون من العلماء في اتباع المصالح، لم يختلفوا في اتباع الولاة للمصالح في أمثال ذلك، وقد نيطت بهم نصا وإجماعا، وحُكِّم في تفصيلها اجتهادُهم. وغرضنا أن نبين أن ما يجري الكلام فيه (أي من إثبات الأحكام بالمصالح) ليس من هذا الطريق ولا داخلا في هذا الجنس..."[2] وهو كلام صريح في أن النظر في المصالح الذي نيط به اجتهاد أولي الأمر ليس هو ما يقصده المجتهد من المصالح المرسلة وسد الذرائع وغيرها من الأدلة التي تعتمد في معرفة الحكم الشرعي.

ويمكننا ضرب أمثلة كثيرة عن القضايا المنوطة بالأئمة التي اعتبرها العلماء خارج إطار ما يراد به الكشف عن الحكم الشرعي، والمعيار الحقيقي لضبطه هو المصلحة، وإن كان لا يخلو من حكم شرعي عام وكلي وهو وجوب تحقيق هذه المصلحة إذا ظهرت للناظر، منها: الولايات؛ فإن عمومها وخصوصها لا يرجع إلى الحكم الشرعي بل يقوم على معايير أخرى كالعرف والمصلحة المرجوة من تقسيم العمل...[3]

---

[1] ذهب البوطي إلى أن التزام السنة كما يكون أخذا بمدلولاتها الجزئية حرفيا، قد يكون بالتزام منهج الحكمة في السياسة والتدبير تأسيا به ﷺ وذلك مما اعتبره العلماء تصرفا بالإمامة. ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص 148-153.

[2] الغزالي، شفاء الغليل، المرجع السابق، ص225.

[3] ينظر: ابن القيم، الطرق الحكمية، المرجع السابق، ص 218-219.

ومنها: تفريق القرافي بين صلاحيات كل من القاضي والمفتي والإمام، فناط بالإمام نوعا من التصرفات لا يتعلق بالاجتهاد في الحكم الشرعي. قال جوابا على سؤال حول الفرق بين المفتي والحاكم وبين الإمام الأعظم في تصرفاته: "..أن الإمام نسبته إليهم كنسبة الكل لجزئه، المركب لبعضه، فإن للإمام أن يقضي وأن يفتي... وأن يفعل ما ليس بفتيا ولا قضاء كجمع الجيوش وإنشاء الحروب، وحوز الأموال، وصرفها في مصارفها، وتولية الولاة، وقتل الطغاة وهي أمور كثيرة يختص بها لا يشاركه فيها القاضي ولا المفتي.."[1]. "فهذا كله محتاج إليه بعد تحصيل الفتاوى... وظهر حينئذ أن القضاء يعتمد الحجاج، والفتيا تعتمد الأدلة، وأن تصرف الإمامة الزائد على هذين يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة، وهي غير الحجة والأدلة."[2]

ويمكن تطبيق هذا التفريق على موقف النبي ﷺ من إمامة أبي بكر رضي الله عنه كما يصوره القرافي من قول العلماء: "كان ﷺ يريد أن ينزل عليه وحي بإمامة أبي بكر فلم ينزل عليه ذلك، فأُلهم بالتنبيه لوجه المصلحة بالاستنابة في الصلاة، حرصا على مصلحة الأمة بالتلويح، وأدبا مع الربوبية بعدم التصريح، فكمل له الشرف وانتظمت له ولأمته المصلحة"[3]. ونحن نستخلص من تصرف النبي ﷺ وموقفه هذا، أنه على الرغم من ترجح إمامة أبي بكر رضي الله عنه في نظره، لما علم من فضله وتميزه وكفايته، فإنه لم يبادر إلى الوصية به لما قد يفهم من ذلك أن إمامته ثبتت بالنص، فيكون ذلك تشريعا ماضيا إلى يوم القيامة. ولو كان قد فعل، لأصبحت الإمامة تثبت بالنص –كما هو اعتقاد كثير من فرق الشيعة– فاقتضت المصلحة التشريعية عدم التنصيص، حتى تثبت الإمامة بالاختيار تشريعا ماضيا إلى يوم القيامة. واقتضت المصلحة التدبيرية من رسول الله ﷺ عدم إهمال الإشارة إلى إمامة أبي بكر حرصا على مصلحة أمته في اختيار أصلحها للإمامة، فلجأ إلى الإشارة والإيماء تنبيها على اختيار أبي بكر نصحا لأمته وهداية لها إلى وجه المصلحة في الوقت.

---

[1] القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص46.

[2] المرجع نفسه، ص56.

[3] المرجع نفسه، ص52.

خلاصة الفصل الثاني

المصلحة هي ما يميل إليه طبع الإنسان فردا وجماعة من منفعة راجحة مادية كانت أم معنوية، عاجلة أم آجلة، بالإضافة إلى كل ما يؤدي إلى تحصيلها من أسباب. وتكون المصلحة شرعية عندما يعترف بها الشارع ويقر اعتبارها مصلحة... فيتحصل بذلك أن لها مفهوما واسعا يشمل كل ما أقره الشارع أو حث عليه من المنافع، من حيث السعي إليها وتحصيلها وحفظها من جهة المكلفين. وقد استعملها الأصوليون للدلالة على المناسب الذي يعتمدونه في الاجتهاد بالقياس وما في معناه من وسائل الاستدلال. واستعملها الفقهاء بمعناها الواسع، إلا أنها قد ترتبط بالولايات عموما فيضيق اعتبارها لتقتصر على الإضافة إلى المولى عليه سواء كان جهة عامة أم خاصة. أما عند المعاصرين فقد تذبذب مفهومها عندهم بين المناسب وبين مقاصد الشريعة... إلا أنهم لا يخرجون بغرضها عن التشريع وتفريع الأحكام.

وقد تم عرض تقسيمات مختلفة للمصلحة؛ من حيث: اعتبار الشارع، ومن حيث النظر إلى الدارين، ومن حيث مدى الحاجة إليها، ومن حيث تعلقها بالفرد أو الجماعة، وهي تقسيمات متداولة بين الباحثين. ثم عرضنا تقسيما آخر يتعلق بالنظر إلى مناط المصلحة الشرعية، وقد تبين أن المصلحة الشرعية بهذا الاعتبار على نوعين: مصلحة تتعلق بالتشريع، ومصلحة تتعلق بالتدبير، وهذه الأخيرة هي ما أطلقنا عليها اسم: المصلحة التدبيرية، وهي التي ينبني عليها تصرف أولي الأمر، وقد تم تحديدها بأنها: جلب نفع خالص أو راجح للأمة ودفع ضرر خالص أو راجح عنها في الحال أو الاستقبال.

هذه المصلحة التي تمثل الجانب السياسي من المصلحة الشرعية، هي قسيمة المصلحة التشريعية التي ربط الشارع بها الأحكام الشرعية لتحقيق مقاصده في التشريع، والتي تتسم بخصائص مستمدة من خصائص التشريع نفسه، الذي يتسم بالضبط والتحديد، والعموم، والإلزام والشمول، فكانت المصلحة التشريعية بذلك متسمة بكونها كلية أبدية وعامة. بينما اختلفت عنها المصلحة التدبيرية في كثير من هذه الخصائص فضلا عن اختلاف سبل الاجتهاد فيها وضوابطه وشروطه ومصادره.. مما سيتناوله الفصل التالي بحول الله تعالى وقوته.

الفصل الثالث

المصلحة الشرعية موضوعا للسياسة

عمادُ الولاية العامة

بناء على تقسيم علوم الشريعة إلى شرائع ومصالح، انتهينا إلى أن المصلحة المتعلقة بالقسم الأول الذي هو الشرائع، غير المصلحة المتعلقة بالقسم الثاني، وسمينا الأخيرة بالمصلحة التدبيرية، هذه المصلحة هي التي توكل إلى المكلف عموما لينظر ويجتهد في تحصيلها، سواء كان بالنسبة إلى نفسه ليزكيها وينقيها من ذميم الأخلاق ويربيها على أحسنها، أو بالنسبة إلى غيره ممن هم تحت ولايته ويكلأهم بعنايته، أو كان ذلك على مستوى الدولة وما يفوض للولاية العامة من نظر في مصالح الناس عموما، وهو جوهر السياسة التي وكلت إليها، وهنا تكمن العلاقة بين المصلحة التدبيرية وبين السياسة والسياسة الشرعية، وهذا هو موضع البحث والعناية، لذلك اخترنا تسمية البعد السياسي للمصلحة الشرعية كما هو عنوان الرسالة. وسنقف في هذا الفصل على حقيقة المصلحة التدبيرية ومضمونها. وكما مهدنا لمعرفة الشق التشريعي في المصلحة الشرعية بالتعريف بالتشريع وخصائصه وتنقيح مصدره الثاني بعد القرآن الكريم وهو السنة وما يستدل به منها، سنمهد للشق السياسي من المصلحة الشرعية بتفصيل مفاهيم السياسة والسياسة الشرعية ليسهل علينا ولوج التفصيل فيها وفي ما يتعلق بها من مفهوم وخصائص، والإطار الذي يحدد مضامينها؛ فيتناول هذا الفصل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: السياسة الشرعية وظيفة الولاية العامة

المبحث الثاني: المصلحة التدبيرية موضوع السياسة الشرعية

المبحث الثالث: مضمون المصلحة الشرعية التدبيرية

المبحث الأول
السياسة الشرعية وظيفة الولاية العامة

من المسلم به أن سياسة الدنيا وظيفة أساسية لولي الأمر بالإضافة إلى القيام على الدين والمحافظة عليه، إذ بهما يتحقق معنى الخلافة والإمامة التي هي أعلى رئاسة في الأمة. ولابد لهذه السياسة أن تستند إلى الشرع وتعتمد عليه إن أريد لها أن تكون سياسة شرعية، ولا يكون ذلك إلا بالاجتهاد الذي خُوِّله ولي الأمر وارتبطت به الولاية العامة عموما. فنتعرض في هذا المبحث لتحديد مفهوم السياسة الشرعية كما تداولها العلماء من الفقهاء وغيرهم، ثم لبيان حقيقة الاجتهاد الذي تعتمد عليه السياسة الشرعية ومدى ارتباط الولاية العامة به في مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم السياسة الشرعية

المطلب الثاني: الاجتهاد جوهر السياسة الشرعية وصِلة الولاية العامة به

المطلب الأول: مفهوم السياسة الشرعية

تعد السياسة الشرعية من أعقد المفاهيم التي تداولها العلماء وأكثرها غموضا؛ لتأخرها في الظهور من الناحية التاريخية أولا، حيث لم تظهر إلا في وقت متأخر من حركة الفقه الإسلامي، فقد ظهرت في زمن شاع فيه التقليد بين الدارسين للفقه من جهة، وفي زمن تراجعت فيه الحضارة الإسلامية وابتعد المجتمع الرسمي، أو قلِ السلطةَ، عن تعاليم الإسلام في ممارسته للسياسة من جهة أخرى، ثم لتعرضها ثانيا، لتقلبات كثيرة واضطراب في الموقف من هذا المفهوم على المستوى العلمي، ويعد السبب الأخير الأكثر تأثيرا في مراوحة هذا المفهوم مكانَه منذ قرون عديدة وإلى حد الساعة. ونحن نحاول أن نميط اللثام عن هذه الحقائق من أجل الوصول إلى رؤية أوضح في الموضوع من خلال هذين الفرعين:

الفرع الأول: مفهوم السياسة

السياسة في اللغة من ساس الأمر سياسة: قام به، يقال: سوِّس فلان أمر بني فلان إذا كلِّف سياستهم[1]. وورد في الحديث: "**ثم كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي**"[2]. فالسياسة في اللغة: القيام بالأمر سواء كان عظيما أم حقيرا، وسواء كان عاما أم كان خاصا، فهي القيام على الأمر بما يصلحه. ثم اختصت بالأمر العام، أي: أمور الناس وشؤونهم العامة التي لا يستقل الأفراد برعايتها والقيام بها. واعتبر بعض الباحثين هذا المعنى مفهوما بسيطا للسياسة لم تعرف العرب غيره[3]. أما معنى السياسة في الاصطلاح، فإليك بيانه عند علماء المسلمين قديما، وعند الباحثين المعاصرين حديثا.

البند الأول: مفهوم السياسة عند العلماء قديما

تعرف السياسة عند العلماء المسلمين قديما بمفهوم شامل يكاد يقارب ما يمكن أن نسميه فن الحياة، ومن هذه التعريفات:

تعريف أبي البقاء الكفوي: "السياسة هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل"[4]. "وهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهرهم لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غير، والسياسة البدنية تدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة"[5]. وعرفها

---

[1] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، 107/6.

[2] أخرجه الإمام البخاري كتاب الأنبياء باب ما ذكر عن بني إسرائيل. والإمام مسلم من رواية أبي هريرة كتاب الإمارة باب الإمام جنّة..

[3] ينظر: أحمد مبارك البغدادي، دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، مكتبة الفلاح، الكويت 1408هـ، 1987م، ص40. فالسياسة عند العرب في رأيه ذات بعد أحادي، لذلك اشتق بعض العلماء تفريعات متعددة يمارسها السلطان مثل سياسة العامة وسياسة الخاصة. ومعنى كونها أحادية البعد حسب رأيي، أنها لا تعتمد على تفاعل العلاقات بين القوى الاجتماعية، وإنما تكون من طرف واحد هو السائس.

[4] أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ، 1993، ص510. ونسبه بعض العلماء إلى ابن عقيل، ينظر: محمد بن حسين بيرم المشهور ببيرم الأول (ت1214هـ)، رسالة في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد الصالح العسلي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 1423هـ، 2002م، ص121.

[5] أبو البقاء الكفوي، المرجع السابق، ص510. وقوله: "السياسة البدنية" ربما ليس هو المراد ولعل الصواب: "السياسة المدنية".

بعض العلماء بقوله: "فالسياسة هي التدبير المؤدي إلى مصلحة الدارين... وهي لين من غير ضعف، وشدة من غير عنف، ووضعهما في مكانهما اللائق بهما. ووضع أحدهما مكان الآخر فساد في التدبير"[1]. واستنادا إلى هذا المفهوم الشامل، يقسم بعض العلماء السياسة إلى خمسة أنواع: السياسة النبوية، والملوكية، والعامية، والخاصية، والذاتية[2]. وقسمها الأصفهاني إلى أربعة: سياسة الأنبياء، وسياسة الولاة، وسياسة الحكماء، وسياسة الفقهاء والوعظة[3].

ثم اختص مدلول السياسة بمعنى أقل شمولا، حيث ارتبط برعاية الحياة الاجتماعية، وتدبير أمور الرعية، وهو المعنى الذي يريده الفقهاء والعلماء المهتمون بالشأن العام مما يتعلق بتسيير شؤون الحياة الاجتماعية والنظام الذي يجمعها.. ويسمى عندهم بالسياسة المدنية. فمن التعريفات التي قيلت في هذا المعنى:

تعريف الدهلوي: حيث عرف سياسة المدينة بأنها "... الحكمة الباحثة عن كيفية حفظ الربط الواقع بين أهل المدينة"[4]، فهي عنده: الحكمة والقدرة العقلية التي يكون موضوعها المحافظة على رباط الاجتماع الإنساني ومنعه من التحلل والتفكك، وتركز تعريفه على سياسة المدينة بوجه خاص، حيث يحدد الدهلوي مقصوده بالمدينة بقوله: "وأعني بالمدينة جماعة متقاربة تجري بينهم المعاملات ويكونون أهل منازل شتى"[5]. وهو يشبه المدينة بالجسم الذي يتكون من أعضاء متعددة، لكل عضو وظيفته. ودور السياسة هو القيام بحماية هذا الجسم من أن يصاب بالآفات في بعض أجزائه، ثم علاجه منها إن أصيب فعلا[6].

---

[1] جمال الدين أبوبكر، المعروف بابن تبانة المصري (686-768هـ)، المختار من كتاب تدبير الدول، دراسة وتحقيق: إبراهيم عيد صايل، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، 1402هـ، 1982م، 11/1-12. ويرى أن ملاك الأمر في السياسة الترغيب والترهيب، وليس يتهيأ للسائس عمل بمصلحة، ولا إزالة مفسدة، إلا بالترغيب والترهيب. فالسياسة ميزان هما كفتاه، وبتعديل السائس إياهما يستقيم أمرها. ينظر: المرجع نفسه، 98/1-99.

[2] ينظر: أحمد الصنعاني، الغصون المياسة، المرجع السابق، ص27.

[3] ينظر: الأصفهاني، الذريعة، المرجع السابق، ص385.

[4] الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 85/1.

[5] المرجع نفسه، 85/1.

[6] تتطور المدينة في نظر الدهلوي إلى الخلافة التي تجمع بين وحدات كثيرة من المدن؛ لكل واحدة منها رئيس أو ملك، ثم يخضع هؤلاء الرؤساء لرئيس واحد هو الخليفة.

وقال بعض العلماء: "السياسة المدنية: علم بمصالح جماعة متشاركة في المدنية ليتعاونوا على مصالح الأبدان وبقاء نوع الإنسان؛ فإنَّ للقوم أن يعاملوا النبي والحاكم والسلطان كذا، وللنبي والحاكم والسلطان أن يعامل كل منهم قومه ورعاياه كذا.ثم السياسة المدنية قسمت إلى قسمين إلى ما يتعلق بالملك والسلطنة، ويُسمَّى: علم السياسة، وإلى ما يتعلق بالنبوة والشريعة، ويُسمَّى: علم النواميس"[1].

بينما اعتبر الغزالي السياسة أصلا من أصول الصناعات التي تعد من فروض الكفاية كالحياكة والفلاحة... فالسياسة عنده صنعة، لأن السياسي يعالج المشكلات الحادثة بناء على ما كسبه من علوم ومعارف تهيأ بها ليقوم بذلك[2]. وهذا بناء على تقسيمه العلوم إلى قسمين: علوم شرعية أي مستفادة من الأنبياء، وأخرى غير شرعية تستفاد من العقل، أو من التجربة، أو من السماع.. وهو تقسيم يشترك فيه مع كثير من العلماء الذين اعتنوا بتقسيم العلوم. ولا يعني هذا التقسيم نفي إقرار الشريعة لتلك العلوم، وإنما هو تقسيم منهجي بحسب المصدر الذي تستمد منه لتمييزها عن بعضها في المناهج وأصول الأدلة ولبيان شرف كل منها.

إلا أن مفهوم السياسة أخذ منحى آخر عند الفقهاء، حيث تركز المقصود به على مفهوم (سياسة الرعية) الذي كان سائدا في بعض القرون، حيث كان يغلب عليه معنى الزجر والعقوبة لضبط سلوك العامة فيما ظهر من أحوالهم. هذا ما يمكن فهمه من تعبيرات الكثير من الفقهاء خاصة. حيث تناولوا الأحكام المتعلقة به بالدراسة، فغلب عليه طابع التشريع. يظهر ذلك في التعريف الذي يذكر فيه المقريزي أن السياسة رسمت بأنها: "القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال"[3]. فهذا التعريف يختلف عن التعريفات السابقة، من حيث إنه جعل السياسة

---

[1] عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون المسمى: دستور العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ، 2000م 140/2.

[2] ينظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، 30/1. وينظر أيضا: مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي المعروف بحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1429هـ، 2008م، 64/1-65. حيث يذكر أن العلوم التي يكتسب منها الإنسان ملكة لحل المشكلات العارضة بناء على علمه هو نوع من الصنعة حتى لو كان يمارسها بذهنه ولسانه وليس بيده. وهو المسلك الذي سلكه الأصفهاني في تقسيمه لأنواع الصناعات. ينظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة، المرجع السابق، ص385.

[3] تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ط2، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1987، 220/2. وقد بنى الفعل للمجهول مما يدل على أنه ناقل لاصطلاح متعارف عليه. وينظر أيضا: زين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم، البحر الرائق، دار المعرفة، بيروت، د ت، 76/5

مجموعة من الأحكام، تغطي مجالات من القانون العام حيث عرفها بأنها قانون مرسوم، له غاية معينة، وهي رعاية الآداب والنظام وحفظ المصالح العامة.. وهذا المعنى اعتبره الغزالي طريقا للسياسة لا عينَها، إذ يقول: "الفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم"[1].

أما التعريفات السابقة فتتعلق بعلم السياسة، حيث تركز على عبارات معينة، كالعلم، والحكمة... والمعرفة التي يكتسبها العقل من الملاحظة والتجربة.. فالسياسة هنا هي التدبير، بمعنى إجراء الأمور على علم العواقب، والتدبير –كما سبق- إنما هو لله تعالى حقيقة، أما نسبته للعبد فلا يكون إلا على سبيل المجاز[2]. فيصدق بالحقيقة على شريعة الله المنزلة، بوصفها ثمرة للتدبير الإلهي، بينما يتنزل بالمجاز على جد الإنسان في امتثالها وتوسمها في حياته على النفس وعلى الغير. لذلك فالتعريفات السابقة تشمل كل ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام الاعتقادية والخلقية والعملية كما نبه ابن عابدين بعد إيراده التعريف[3]. ولكنّ هذه الأحكام ليست سوى آثار وثمرات للسياسة التي وضعتها، فكأن السياسة هي المنهج والطريقة التي تتألف هذه الأحكام لتحقق في مجموعها أهدافا معينة ومحددة سلفا.

أما التعريف الذي نقله المقريزي، فيركز على الأحكام التي تعد نتاجا لهذه السياسة على المستوى القانوني، سواء كانت هذه الأحكام مستمدة من العقل، أو كان استمدادها من الشرع.

ومن خلال هذه التعريفات، يتبين أن السياسة عند علماء المسلمين لها مفهومان، مفهوم عام يتعلق بتدبير الحياة العامة والخاصة بما يوافق الشرع ليخلص إلى تحصيل مصالح الدارين. ومفهوم خاص يتعلق بتدبير الحياة العامة من قبل الحاكم، إلا أن بعضهم يركز على السياسة كعلم وعمل وممارسة لها أهداف ووسائل لتحقيقها، ومنهم من يطلقها على الأحكام والقوانين التي تنظم هذه الممارسة، وهذا الأخير هو مسلك الفقهاء.

إلا أنه رغم هذا الاختلاف في تحديد مفهوم السياسة حسب زاوية النظر التي ينظر منها كل صاحب علم، فإن العلماء المسلمين بكافة مجالاتهم ومناهجهم وتخصصاتهم العلمية، لا

---

[1] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، 30/1

[2] ينظر: الجرجاني، التعريفات، المرجع السابق، ص 63. قال: "إجراء الأمور على علم العواقب، وهي لله تعالى حقيقة وللعبد مجازا". وقد سبق تعريف التدبير في الفصل الثاني.

[3] ينظر: محمد أمين الشهير بابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الابصار، دار الفكر، بيروت، 1415هـ، 1995م، 178/4.

يختلفون في أن السياسة هي التدبير الذي يتأسس على الإيمان بالله تعالى وباليوم الآخر، حيث يأخذ في الاعتبار أن للحياة الإنسانية امتدادا إلى ما بعد الموت، وأن على الإنسان أن يأخذ بزمام الحياتين ويسوسهما بما فيه صلاحه فيهما مرجحا في ذلك أدومهما إذا حدث تعارض ووجب عليه الاختيار بينهما.

البند الثاني: السياسة عند المعاصرين

تجدر الإشارة إلى أن التفاعل الذي حدث بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية، وطغيان الحضارة الغربية على الحياة العامة في مجتمعاتنا الحديثة والمعاصرة، قد كان له أثر كبير في ترسيم المفاهيم الغربية في مجالات كثيرة من العلوم، خاصة تلك العلوم التي لا تستند في تأسيسها على الشرع، وإنما تأخذ أغلب مبادئها من العقل ومن التجربة والملاحظة... والعلوم الإنسانية والاجتماعية هي أكثر العلوم تأثرا بهذه الظاهرة، ولأن العلوم السياسية هي من هذا الصنف، فقد تتأثر بالبيئة الاجتماعية التي تنشأ فيها وتعكس كثيرا من خصوصياتها.

ورغم كثرة ما كتب حول السياسة من تحليلات مطولة في كل ما يتعلق بها من مجالات وأشكال ونظم وممارسات، ورغم أن الباحث بإمكانه أن يجمع عشرات التعريفات للسياسة وعلم السياسة[1]، "فلا يزال تعريف السياسة وتحديد جوهرها، وضبط دلالاتها الاصطلاحية –بشكل منهاجي ثابت– فقيرا إلى حد كبير، ولا تزال الجهود التي بذلت في هذا الميدان قليلة إلى درجة تثير الانتباه..."[2]. وقد يكون الربط القائم بين مفهوم السياسة وبين الخبرة الأوروبية من أهم الأسباب التي تقف وراء صعوبة تحديد هذا المفهوم عندنا، إذ لا يزال ينظر إليه في المجال المعرفي المعاصر على أنه ربيب الفكر الوضعي وإفراز لمنطلقاته المعرفية..[3]. فالسياسة عند الغربيين هي كما تعرفها بعض القواميس: "فن حكم المجتمعات الإنسانية وممارسته"[4] أو هي "فن حكم الدولة وإدارة علاقاتها مع

---

[1] ينظر على سبيل المثال: ناجي عبد النور، المدخل إلى علم السياسة، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، 2007، ص 14-17.

[2] محيي الدين قاسم، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص23. من بين الأسباب التي قد تبرر ذلك، حداثة علم السياسة حيث تشكّل أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص24.

[4] ينظر: قاموس روبير مادة: POLITIQUE nf

"Art et pratique du gouvernement des sociétés humaines" petit Robert1, Paris, 1979, p1476.

الدول الأخرى"[1]، إذ ينظرون إلى السياسة بمفهوم أعمق يتصل بالدولة والدستور والنظام السياسي، على خلاف المفهوم البسيط السائد عند العرب والذي يتمثل في أنها القيام على الأمر بما يصلحه[2].

ولعل أغلب الباحثين الذين حاولوا تعريف السياسة في منظور علماء المسلمين لم يقفوا على ما أنجزه هؤلاء وما دونوه من أفكار، واعتقد كثير منهم أن تراث هؤلاء العلماء قاصر على الإنتاج الفقهي البحت من غير أن ينظروا، ولا حتى أن يعرضوا في بحوثهم محاولات هؤلاء العلماء لتعريف السياسة؛ سجل حامد ربيع منذ عقدين من الزمن أن جانبا كبيرا من التراث السياسي الإسلامي لا يزال غير مغطى بالدراسة ولا باهتمام الباحثين في المجال[3].

ثم ظهرت عدة محاولات معاصرة لتعريف السياسة؛ فقد تجد من يصف السياسة بأنها: فن أساليب الحكم، أو علم الحكم بحكمة[4]، أو أن جوهر السياسة "هو مجموعة الحقائق الثابتة الكامنة في شتى المجتمعات، والتي تجعل منها مجتمعات سياسية، ومن النشاط الذي ينبعث عنها- داخل هذه المجتمعات أو فيما بينها- نشاطا سياسيا"[5].

وقد تلفى من يرى أن السياسة ليست شيئا واحدا لا يعتريه الغموض، لأن لها مفاهيم ومستويات وممارسات متعددة؛ إذ تشمل من الناحية النظرية والمنهجية عدة مجالات: الفلسفة السياسية التي تبحث فيما يجب أن يكون عليه الحال انطلاقا من قيم معينة، وعلم السياسة الذي يبحث فيما عليه واقع الحال بشكل وصفي تفسيري، وفن السياسة الذي يمثل جسرا يربط بين ما يجب أن يكون عليه الحال، وواقع الحال، وهو المقصود عند الحديث عن السياسة بأنها (فن الممكن)[6]. و"الممارسة السياسية تعني محاولة تحقيق غايات وأهداف الجماعة (ما يجب أن يكون)

---

[1] ينظر: قاموس ليتري الفرنسي مادة: POLITIQUE nf

"l' art de gouverner un Etat et de diriger ses relations avec les autres Etats". Le nouveau Littré, editions Garnier, Paris, 2008

[2] ينظر: البغدادي، دراسات في السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص 40-41 .

[3] حامد ربيع، مقدمة تحقيقه على سلوك المالك في تدبير الممالك، المرجع السابق، ص79. صدرت أول طبعة لهذا الكتاب سنة 1979م، إلا أن مضمون ملاحظة المحقق لا تزال تصدق على وضعية البحث في المجال السياسي عندنا، على الرغم من صدور دراسات لاحقة كثيرة، إلا أنها في الغالب لا تزال تركز على الإنتاج الفقهي.

[4] محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، القاهرة، 1972، ص35.

[5] محيي الدين قاسم، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص24.

[6] ينظر: تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، دار الساقي، بيروت، 2000، ص135.

مع الأخذ في الاعتبار واقع حال الجماعة، سواء في الداخل أو في علاقاتها مع الجماعات الأخرى (ما هو كائن)"[1].

بينما تجد من يرى أن "السياسة في الأنموذج المعرفي المستمد من الوحي، ليست فن الممكن، وإنما القيام على الأمر بما يصلحه والتقويم والحمل على الإصلاح ولو كرها"[2].

إن القول بأن السياسة فن الممكن، عبارة فضفاضة وتحتمل أوجها متعددة؛ فقد تكون سعيا في سبيل تحقيق الغايات السامية للجماعة، أو تكون ادعاء لذاك باستعمال الوسائل الملتوية للوصول إلى الغايات المشبوهة[3]. ولعل هذا مما يبرر الريب والتحفظ، تجاه السياسة، حيث اكتسب هذا المصطلح سمعة غير طيبة في الاستعمال العام والممارسة اليومية[4]. إلا أن ذلك ليس مبررا لاتخاذ موقف سلبي من السياسة ، فيمكن للسياسة أن تكون طريقا إلى تحقيق غايات الإسلام وأهداف المجتمع الذي يدين به وخلافة الأمة على هذه الأرض. وهو المعنى الذي تواضع عليه العلماء، ومفاده أنها الحكمة أو العلم الذي يبحث في الكيفيات الناجعة لتحقيق خلافة الإنسان في الأرض وتحقيق معاني عبوديته لله تعالى أملا فيما عنده من الخير. فقد سبق علماؤنا إلى ملاحظة أن السياسة صنعة ومهارة يكتسبها الإنسان من مصادر أخرى للعلم غير المصادر الشرعية حتى تكون ملكة يقدر بها على معالجة الأمور العامة على وجه يوافق الحق والعدل.

---

[1] المرجع نفسه، ص135.

[2] حامد قويسي، الوظيفة العقيدية، المرجع السابق، ص61، نقله عن سيف الدين عبد الفتاح، بناء علم سياسة إسلامي،(1988).

[3] فن الممكن عبارة تستعمل اليوم على أفواه الداعين إلى التطبيع مع إسرائيل لإيهام الناس بأن إزالتها واسترجاع حق المسلمين في السيادة على هذه الأرض، أمر بعيد المنال، وبالتالي فإن خيار المقاومة ضرب من الجنون، وبعد عن الواقع واتباع للأوهام، وبالتالي فهو تبديد لطاقات الأمة وتضييع للوقت. ولا يخفى أن هذا الاستنتاج مبني على فرضية باطلة ابتداء وهو عدم إمكان هزيمة إسرائيل كما يدعون، فتبطل النتيجة تبعا لذلك. ولكن؛ هل كان حلمهم بإنشاء دولة إسرائيل في قلب الأمة الإسلامية قبل قرنين من الزمان على الأقل أمرا ممكنا؟ يبقى شعار (فن الممكن) مفهوما مرنا يمكن قبوله من حيث الإطلاق، لا من حيث ما يلتصق به من خلفيات.

[4] يصور ذلك قول البوطي: "لقد كانت كلمة (سياسة) تعني فيما مضى؛ سلوك سبيل الحكمة والتعقل إلى الهدف المنشود، فكانت مطية ذلولا وسبيلا معبدة إلى بلوغ الغايات السامية. ولما كان إقامة سلطان الدين على المجتمع وفي النفوس أسنى الغايات وأنبلها، فلا غرو أن تكون السياسة هي الخادم الأمين لتحقيق هذه الغاية" البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام، المرجع السابق، ص31.

إن التقسيم المنهجي سابق الذكر يدعو إلى التفريق بين علم السياسة، والسياسة، والفلسفة السياسية؛ فعلم السياسة يعتمد على العقل والتجربة والملاحظة، ليصل إلى "مجموعة من المبادئ والقواعد التي أثبت التجريب صحتها، والتي تتعلق بعملية صنع القرارات الملزمة لكل المجتمع... تلك القرارات التي تتناول قيما مادية ومعنوية مختلفة"[1]. علم السياسة لا يخضع للأفكار الفلسفية، وإن كان قد يتأثر بها في صياغة نتائجه، حيث يركز على أمرين: "تفسير السلوك والتنبؤ به بإصدار أحكام محددة وواضحة وصحيحة، ثم تبين ما يجب اختياره من بين السياسات المختلفة"[2].

أما الممارسة السياسية، وقد يطلق عليها: السياسة، فهي تنطلق من مسلمات عقيدية أو فلسفية تتعلق بالقيم والمثل العليا التي تؤمن بها لبناء مجتمع أو نظام سياسي مثالي، وتضع لها أهدافا تعمل على تحقيقها، وتوظف في سبيل ذلك كل ما أنتجه علم السياسة من قواعد ومبادئ ومعرفة في المجال. لذلك، قد تشترك الأمم في ما يتوصل إليه من معارف وقواعد ومبادئ تتعلق بالسياسة وتعمل كل منها على توظيفها، وفقا لمنطلقاتها في سبيل تحقيق أهدافها، لتفرز سياسية مختلفة.

الفرع الثاني: السياسة الشرعية

عندما تكون السياسة بأبعادها الثلاثة، منطلقة من العقيدة الإسلامية، محتكمة إلى الشريعة، منسجمة مع مقاصدها وأهدافها، لا تتعارض مع أحكامها، يطلق عليها: السياسة الشرعية، نسبة إلى الشريعة الإسلامية. وقد كان لهذه العبارة ظروف نشأت فيها وتطورت إلى أن عم تداولها، حيث لم تُستعمَل ولا جرت على الألسنة إلا في القرن الثامن الهجري أو بعده بقليل. سنبين ظروف نشأة هذا المصطلح، والمعاني التي تلبس بها، والحكم الشرعي الذي يتعلق به

البند الأول: نشأة المصطلح

يعد شيخ الإسلام ابن تيمية أول من استعمل هذه العبارة للتعبير عن السياسة، فقد كتب رسالة سماها: (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية)، وجعل مدارها على آية الأمراء من سورة النساء، فمن بين ما قال في تقديمه لهذه الرسالة ما نصه: "وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة"[3]. فتعني

[1] ناجي عبد النور، المدخل إلى علم السياسة، المرجع السابق، ص16.

[2] المرجع نفسه، ص17.

[3] ابن تيمية، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص6.

السياسة الشرعية في نظر ابن تيمية القيام بالولاية العامة على ما يقتضيه الشارع في أداء الأمانات والحكم بالعدل بوضع الحقوق في مواضعها، عامة كانت أم خاصة. ثم تبعه في هذا الاصطلاح تلميذه ابن القيم في كتابه (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية)، إلا أنه ركز اهتمامه على شرعية اعتماد القرائن وغيرها من وسائل الإثبات مما لم يرد به الشرع.

ولقد مثلت جهود كل من ابن تيمية وابن القيم ضربا من المقاومة والإنكار لما شاع في وقتهما من تدخل ما سمي في ذلك الوقت بوالي السياسة في الأحكام والفصل في الخصومات من غير رجوع إلى أحكام الشرع، وإنما بمطلق الرأي أو بالاحتكام إلى قانون جنكيزخان الذي سمي آنذاك بـ (الياسا)[1]. وهذا ما جعل المقريزي ينكر لفظة السياسة التي شاعت في زمنه، ويصفها باللفظة الشيطانية، وقال إن بعض الناس ينطق بها وهم لا يدركون معناها ولا أبعادها مستشهدا بقول الله تعالى: (. . . وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ)[2]، وأن أصلها يعود إلى لفظة (الياسا) وإنما لاكها المصريون بألسنتهم حتى أصبحت تعرف بينهم بـ(السياسة) لتقابل حكم الشرع؛ حيث كان في وقتهم قضاء شرعي يتولاه القضاة الذين يتبعون الشريعة في أحكامهم، وقضاء موازٍ، فرض نفسه بالقوة في زمن ضعفت فيه الخلافة وتوزعت السلطة بين قادة العسكر، يقوم به والي السياسة الذي يجهل الأحكام الشرعية بل قد يتعمد مخالفتها.

وهذا ما يفسر اعتماد ابن تيمية لمصطلح السياسة الشرعية، حيث أراد أن يثبت لأولي الأمر في زمنه أن الدين الإسلامي شامل وعام لكل مناحي الحياة، وأن ما يحتاجه الولاة من السياسة موجود فيه لا يحتاج إلى الرجوع إلى شرائع أخرى من أجل إحقاق الحق وإبطال الباطل[3]،

---

[1] يروي المقريزي الأسباب التي أدت إلى انتشار العمل بهذا القانون خاصة في مصر والشام، حيث كان لتنفذ المماليك على زمام الأمور الدور الأكبر في الاحتكام إليه، فقد كانوا مسلمين إلا أنهم كانوا يتحاكمون فيما بينهم إلى هذا القانون ويرجعون إلى الحاجب وهو منصب ظهر أولا لهذه المهمة، ثم تطاول على القضاة ونافسهم في الفصل بين أصحاب الخصومات مع تغريمهم والاسترزاق من وراء ذلك. ينظر له: المواعظ، المرجع السابق، 221/2.

[2] سورة النور، الآية 15.

[3] روى المقريزي قصة استفحال أمر الحاجب وتغلبه على القاضي، وهو أن قاضي القضاة الحنفي جمال الدين عبد الله التركماني حكم سنة 753هـ في قضية دين مستحق لتجار من الروم على تجار من مصر ادعوا الإعسار فحبسهم القاضي وأراد أن يعلن إفلاسهم، فاشتكى تجار الروم إلى السلطان، فأمر السلطان الحاجب سيف الدين جرجي بإخراج التجار من السجن وألزمهم حتى ردوا ما عليهم من دين، وأنكر السلطان على القاضي ما فعله، ومنعه من النظر في أمر التجار والمدينين. ومن ذلك الحين تمكن الحاجب من التحكم على الناس بما شاء. ينظر، المقريزي، المواعظ والاعتبار، المرجع السابق، 222/2.

وليفرق بين السياسة التي توافق الشرع والتي تخالفه، ثم تتابع عدد من الفقهاء على هذا الاصطلاح حتى شاع استعماله[1].

البند الثاني: معاني السياسة الشرعية

ثم إن مصطلح السياسة الشرعية لم يستقر إطلاقه عند الفقهاء على معنى واحد، فقد استعملوه في عدة معان؛ بعضها عام، وبعضها خاص بجوانب مفهومة من كلمة سياسة[2]. إلا أن أشهر ما عرفت به السياسة الشرعية عند علماء المسلمين معنيان: معنى عام، ومعنى خاص.

فالمعنى العام: هو: "تدبير مصالح العباد على وفق الشرع"[3]. أما المعنى الخاص للسياسة الشرعية، فهو مستعمل بمعنى: "التوسعة على ولاة الأمور في أن يعملوا ما تقضي به المصلحة مما لا يخالف أصول الدين وإن لم يقم عليه دليل خاص"[4].

والمعنى الأخير هو استعمال الفقهاء، قال ابن نجيم ناقلا عن فقهاء الحنفية: "وظاهر كلامهم ههنا أن السياسة: هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"[5].

ويرى عبد الوهاب خلاف أن المعنيين غير متباينين وبينهما صلة وثيقة، من حيث إن تدبير المصالح على الوجه الأكمل لا يتم إلا إذا كان ولاة الأمور في سعة من العمل بالمصالح المرسلة. ولذلك لا يوجد في نظره ما يمنع أن يراد بالسياسة الشرعية معنى يعم المعنيين، وينتظم جميع البحوث المقررة[6]. فكانت السياسة الشرعية عنده هي "... تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن

---

[1] وقد كتب عدد من الرسائل بهذا العنوان منها: السياسة الشرعية لقطلوبغا ولابن عابدين، ثم لبيرم الأول إلى عبد الله خلاف وعبد الرحمن تاج...

[2] ناصر علي خليفة، الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير في الفقه الإسلامي، مطبعة المدني، القاهرة، 1412هـ،1992م، ص203. وقد ذكر لها ثلاثة معان: -المعنى العام الذي هو: القيام بكل ما يصلح الأمة، وهذا أوسع استعمال للمصطلح، -وبمعنى ما فيه مصلحة ولو لم يرد به نص، -والمعنى الثالث: السياسة بمعنى تغليظ العقوبة، ويشمل العقوبة غير المقدرة وهو التعزير. المرجع نفسه، ص 204-221.

[3] عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص4. يرى عبد الوهاب خلاف أنه مستعمل عند غير الفقهاء، ولم يذكر من هؤلاء، والأظهر أنه يقصد الذين كتبوا في الأخلاق والأدب السياسي.

[4] المرجع نفسه، ص4.

[5] ابن نجيم، البحر الرائق، المرجع السابق، 11/5. وأورده ابن عابدين في حاشيته، المرجع السابق، 178/4.

[6] عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص5. ثم يخلص إلى التعريف الذي اختاره.

لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين... والمراد بالشؤون العامة للدولة، كل ما تتطلبه حياتها من نظم سواء كانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء كانت من شؤونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية"[1].

وبهذا أسس للمعنى المتداول اليوم للسياسة الشرعية بمعناها العام والتي "هي تدبير أمور الناس وشؤون دنياهم بشرائع الدين"[2]. وبهذا فهي تعد امتدادا لمعنى الخلافة عند العلماء والتي هي: "خلافة (أو نيابة) عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به[3]".

أما السياسة الشرعية بالمعنى الخاص، فـ "هي ما يراه الإمام أو يصدره من الأحكام والقرارات، زجرا عن فساد واقع، أو وقاية من فساد متوقع، أو علاجا لوضع خاص"[4]. وذلك استنادا إلى تعريف ابن عقيل الذي وضعه ردا على فقهاء الشافعية إذ أنكروا مشروعية العمل بالسياسة، قال: "السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي"[5]. فهي تصرف من الإمام يحدث أثرا في الناس بجلب المصلحة ودفع المفسدة، ولا يشترط في كل فعل أن يكون له سابقة من فعل النبي ﷺ، وكأنه جعل منها سلطة ذات صبغة تشريعية فيما لا نص فيه خلافا للشافعية الذين لا يقرون له بذلك.

وهذا الموقف هو الذي تبناه خلاف في تعريفه السابق، ولكن مع اختلاف في محل الاستثناء: "وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين" ردا على بعض الأفكار، والاتجاهات الداعية إلى

---

[1] عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص15.

[2] يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ، ص31. يفرق القرضاوي بين السياسة الشرعية وبين فقه السياسة الشرعية. فالأولى هي السياسة القائمة على قواعد الشرع وأحكامه وتوجيهاته، وليست كل سياسة توصف بأنها شرعية، فكثير منها تعادي الشرع ومنها ما لا يبالي به ويحكم فلسفات مختلفة. أما فقه السياسة الشرعية فهو مرادف عنده للفقه السياسي، والذي هو أحد جوانب الفقه الإسلامي الرحب فيشمل الأحكام التي تنظم علاقة الحاكم بالمحكوم. وهو المجال الذي يغطيه في عصرنا القانون العام بفروعه المختلفة، ودرسه الفقهاء ضمن أبواب الموسوعات الفقهية، كما خصصوا له مؤلفات عرفت باسم الأحكام السلطانية. المرجع نفسه، ص15، 26.

[3] ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص159.

[4] القرضاوي، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص31.

[5] ينظر ابن القيم الجوزي، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص13، عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص17.

التزام ما جاء عن الفقهاء وعدم الخروج عليه، إذ سادت في عصره عقلية الجمود على الموروث الفقهي في مواجهة الزحف الغربي.

وإذا كان هذا الموقف في وقته معقولا، فإن الاستمرار على هذا الضرب من التعريف للسياسة الشرعية في وقتنا اليوم، ليس له ما يبرره. كتعريفها بأنها: "هي تلك الأحكام المستنبطة الناجمة عن تدخل ولاة الأمور في حركة التشريع استهدافا لمطلق المصلحة، وإن خالفوا أقوال الفقهاء المتبوعين الذين قد يعملون الأقيسة العامة النظرية أو يعملون على تطبيق الكليات على الجزئيات، دون تبصر وتقدير لما يتصل بها من ملابسات أو ما يكون لها من آثار عملية"[1].

ولعبد الرحمن تاج مفهوم آخر للسياسة الشرعية بالمعنى العام وبالمعنى الخاص؛ فهي بالمعنى العام تشمل كل أحكام الفقه الإسلامي المدون[2]، أما بالمعنى الخاص فهي: "الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة نازلة على أصولها الكلية محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب أو السنة"[3]. وليس هذا الأخير سوى المعنى العام للسياسة الشرعية الذي سبق ذكره، أما المعنى الأول فلم يقل به أحد من العلماء.

ننتهي إلى أن السياسة الشرعية في معناها العام، وكما استقر عند أغلب الباحثين المعاصرين، هي: تدبير أمور الدولة بما يتوافق مع أحكام الشريعة ومقاصدها. ويمكن إطلاق "فقه السياسة الشرعية" على ما ترتب على ذلك من أحكام لتمثل في مجموعها القوانين التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم وتضبط تصرفات أولي الأمر تجاه حقوق الناس. وقد اتخذت عند المعاصرين أبعادا أوسع في مواجهة المفاهيم الغربية للسياسة، إذ أصبحت تمثل تجسيدا حيا لأسلوب الحياة العامة التي ينبغي أن يلتزم بها المجتمع الإسلامي ويتميز بها عن غيره من المجتمعات. فذهب غير واحد من العلماء إلى القول بأن نسبة السياسة إلى الشريعة يراد منها أن تتخذ هذه السياسة

---

[1] محيي الدين قاسم، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص134. تجدر الملاحظة أن تعريف خلاف كان فيه رد على دعاة الجمود على اجتهادات أصحاب المذاهب والتزام أقوالهم من غير نظر إلى تغيّر الظروف التي أطلقوا فيها هذه الأقوال نبذا للاجتهاد وركونا إلى التقليد، وليس فيه طعن على الفقهاء ولا في قدرتهم على إدراك الأمور والتبصر بها.

[2] ينظر: عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، من منشورات مجلة الأزهر، عدد رمضان 1415هـ، 8/1-9.

[3] المرجع نفسه، 12/1. وقد أخذ بهذا المعنى بعض الباحثين في دراساتهم. ينظر على سبيل المثال: محمد محمد عبد الحي عبد القادر، السياسة الشرعية وأثرها في تحقيق مصالح الناس، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، دت، ص 6، 20.

من الشرع منطلقا ومصدرا لها، وتتخذ منه منهاجا وغاية لها[1]، فهي تجعل من عقائده مرجعية فكرية عليا، وتجعل من خطته التشريعية منهجا لها، وتتخذ من مقاصده العليا مقاصد وغايات تسعى إلى تحقيقها. وهذا ما يعطي للسياسة الشرعية أبعادا أوسع، وربما يخرجها إلى ما يمكن أن نسميه سياسة الإسلام للمجتمع، أو منهج الإسلام في الحكم.

أما المعنى الخاص للسياسة الشرعية فيستقر على أنه: السلطة التقديرية التي منحها الشارع لولي الأمر خارج إطار الحكم الشرعي الثابت بدليل من الأدلة الشرعية المعروفة عند الفقهاء. وهذا ما لم يختلف عليه فقهاء المذاهب، إلا ما نسب لبعض الشافعية من خلاف في حدود هذه السلطة التقديرية، ونقلت إلينا مناظرات لهم مع ابن عقيل الحنبلي[2].

البند الثالث: حكم السياسة الشرعية ودليلها

البحث في حكم السياسة الشرعية ودليلها يتعلق بالمعنى الخاص للسياسة الشرعية، التي تعني التوسعة على الحكام في القضايا المستحدثة التي لم يرد بشأنها دليل شرعي، دون أن يكون في هذه التوسعة خروج عن الشريعة، أو مناقضة لأحكامها ومبادئها ومقاصدها، فهي سلطة تقديرية ممنوحة لولي الأمر كما سبق بيانه، وهو الأمر الذي كان محل أخذ ورد بين الفقهاء.

والسياسة الشرعية بهذا المعنى ضرورية لإدارة شؤون الدولة وما تقتضيه طبيعة الحكم من تجاوب مع الحوادث وسرعة معالجتها. ولهذا كان إنكار السياسة الشرعية –بهذا المعنى– أمرا فيه مضرة بالمجتمع الإسلامي وتعطيل للشريعة ذاتها.

ويذكر ابن القيم الجوزي أن الحكام في عصره وقبل عصره قد استحدثوا (قوانين سياسية) بآرائهم وأهوائهم بمعزل عن الشرع، لمّا ضيق عليهم الفقهاء بجمودهم على التقليد لمذاهبهم وتعصبهم لها، فترك هؤلاء الشرع وساروا في وضع الأحكام دون استفتاء له ولا رجوع إليه[3]. وإذا

---

[1] يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية المرجع السابق، ص26

[2] نقل ذلك ابن القيم في الطرق الحكمية، المرجع السابق، ص13. وقد ظن بعض الباحثين أن تلك المناظرات كانت بين ابن عقيل والإمام الشافعي، وليس كذلك، لبعد الزمن بينهما، وأغلب الظن أن هذه المناظرات كانت بين ابن عقيل والفقيه الشافعي المعروف بـ إلكيا الهراسي، حيث كان معاصرا لابن عقيل، وتذكر بعض المعاجم أن له مناظرات مع الحنابلة.

[3] ابن القيم الجوزي، الطرق الحكمية، المرجع السابق، ص13. ربما يؤيد هذا الطرح ما جاء في المواعظ للمقريزي عن القاضي الذي أثبت إعسار التجار. إلا أن اعتبار ذلك تضييقا من الفقهاء فيه نظر، فالتوصيف الحقيقي لهذه الحالة هو

كنا لا نرى أن السبب الحقيقي والوحيد وراء ذلك هو جمود الفقهاء، وإنما ساهمت فيه معطيات اجتماعية وتاريخية لا مجال للتفصيل فيها، إلا أن لظاهرة تعصب أصحاب المذاهب، وبالتالي جمود الفقه، دورا في إيجاد المناخ الملائم له.

وكان أكثر المذاهب توسعا في السياسة الشرعية، المذهب الحنفي حتى إن منهم من عرف السياسة بأنها "حكم لم يرد به الشرع"[1]، ولكنهم يقصدون بها العقوبات غير المحددة شرعا، ولذلك انتهى ابن عابدين وهو من محققي الحنفية إلى القول: "والظاهر أن السياسة والتعزير مترادفان، ولذا عطفوا أحدهما على الآخر لبيان التفسير كما وقع في الهداية والزيلعي وغيرهما، بل اقتصر في الجوهرة على تسميته تعزيرا، وسيأتي أن التعزير تأديب دون الحد، من العزر بمعنى الرد والردع، وأنه يكون بالضرب وغيره، ولا يلزم أن يكون بمقابلة معصية، ولذا يضرب ابن عشر سنين على الصلاة، وكذلك السياسة ... وقالوا: إن التعزير موكول إلى رأي الإمام، فقد ظهر لك بهذا أن باب التعزير هو المتكفل لأحكام السياسة"[2].

والمرجح أن إطلاق لفظ السياسة على العقوبات ووسائل الردع التي يتخذها ولاة الأمور في مواجهة انحراف أفراد الرعية عموما هو اصطلاح عام عند الفقهاء. والذي يتتبع أقوالهم في هذا المجال ينتهي إلى مثل هذه القناعة، ويجد دلالات كثيرة تدعو إلى استبعاد فكرة اختصاص الحنفية بهذه المطابقة بين السياسة والعقوبة (وأحيانا التعزير). منها على سبيل المثال، تقسيم ابن برهان أحكام الشريعة إلى أربعة أقسام: "العبادات والبياعات والمناكحات، والسياسات التي تدخل ضمنها أبواب الجنايات.. فهذه العقوبات المجراة على أهل الفساد هي للنظام والمصلحة..."[3]. ويعني ذلك من كلامه أن المقصود بالسياسات هو العقوبات الرادعة لأهل الفساد، منها ما نص الشارع عليه وهي الحدود والقصاص، ومنها ما ترك للاجتهاد وهي التعازير.

أن الفقهاء جمدوا على ظواهر الأحكام مخالفين مقاصد الشرع في إحقاق الحق، مع ضعفهم وقلة نفوذهم بإزاء هؤلاء الأمراء..

[1] محيي الدين قاسم، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص98. نقله عن حاشية الطهطاوي على الدر المختار، 62/2 وعلق على ذلك بأنه عرف السياسة بأنها تجاوز للشرع. وفيه نظر.

[2] ابن عابدين، رد المحتار، المرجع السابق، 178/4.

[3] أحمد بن علي بن برهان البغدادي، الوصول إلى الأصول، المرجع السابق، 234/2. قال: "وذلك من حيث الجملة، أما التفاصيل فلا نضمن ظهور المصلحة فيها.. أي فهي ظاهرة في الكليات دون الجزئيات".

ثم إن من الحنفية من جعل السياسة أخص من التعزير بقوله: "السياسة تغليظ جزاء جناية لها حكم شرعي حسما لمادة الفساد"[1]، وقول آخر: "السياسة شرع مغلظ"[2]. وتبعهم في ذلك فقهاء من المذاهب الأخرى، وألحق بهذا المعنى كل ما له علاقة بالعقوبات ورفع الظلم ومعاملة أهل الفساد بما يستحقون، كوسائل الإثبات التي توسعوا فيها، لأن الوقوف عند البينات الشرعية قد أدى إلى التلاعب بالعدالة والتحايل عليها...

وهذا ما حدا ببعض الفقهاء إلى تقسيم السياسة إلى نوعين: سياسة ظالمة تحرمها الشريعة، وسياسة عادلة، تخرج الحق من الظالم، وتدفع كثيرا من المظالم، وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، فالشريعة توجب المصير إليها، والاعتماد عليها في إظهار الحق[3]. كما أن هذا أيضا ما يفسر التضارب الذي يجده الباحث بين أقوال العلماء في شأن السياسة بين مؤيد ومعارض، فالسياسة الظالمة هي ما شنع من أجله أبو الفرج بن الجوزي على الحكام بقوله: "ومن أعظم خطأ السلاطين والأمراء نظرهم في سياسات متقدميهم وعملهم بمقتضاها من غير نظر فيما ورد به الشرع، ومن خطئهم تسمية أفعالهم الخارجة عن الشرع سياسة، فإن الشرع هو السياسة لا عمل السلطان برأيه وهواه. ووجه خطئهم في ذلك أن مضمون قولهم يقتضي أن الشرع لم يرد بما يكفي في السياسة فاحتجنا إلى تتمة من رأينا؛ فهم يقتلون من لا يجوز قتله، ويفعلون ما لا يحل فعله، ويسمون ذلك سياسة"[4]. كما أن هذا ما حمل الفقهاء الذين دافعوا عن توسيع سلطة الحكام في هذا المجال، كابن القيم، إلى اصطلاح (السياسة الشرعية) بدل لفظ السياسة بإطلاق، لتمييز ما هو جائز في الشرع عن غيره.

ثم إن المفهوم الخاص للسياسة الشرعية في وقتنا الحالي، قد أصبح يمثل، في نظر غالبية الباحثين المعاصرين، مصدرا تشريعيا إضافة إلى المصادر الأخرى، إلا أنه خاص بالحكام وولاة الأمر عامة. ومن الباحثين من يشبهها بالمصلحة المرسلة والاستحسان وسد الذرائع، استنادا إلى ما لاحظه عند دراسة المسائل التي مثل بها الفقهاء للسياسة الشرعية، لولا أنها تختلف عنها من بعض

---

[1] إبراهيم بن يحيى خليفة الشهير بدده أفندي (ت 973هـ)، السياسة الشرعية، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، دت، ص19.

[2] الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر، دم، دت، ص199.

[3] ينظر: دده أفندي، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص19.

[4] أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت597هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، ط2، مكتبة دار الباز مكة المكرمة، ودار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ، 1995م، 117/1.

الوجوه؛ منها: أن السياسة الشرعية تحتاج إلى تدخل ولي الأمر من أجل التنفيذ، ومنها: أن الحكم المستند إلى السياسة ليس من الفقه العام الذي لا يتغير، بل من الفقه المرن الذي يختلف باختلاف الأزمان والأحوال...بل وحتى باختلاف أشخاص ولاة الأمور أنفسهم[1]. ويؤيد هذا الرأي أن القرافي عندما أراد أن يؤسس للسياسة الشرعية جعل المصلحة المرسلة من بين أدلته[2]، إلا أن تسمية مثل ذلك تشريعا إنما يقبل تجوزا.

والسياسة الشرعية، بوصفها سلطة تقديرية لولي الأمر، لها ما يؤيدها من سيرة الخلفاء الراشدين ﭫ، ففي عهدهم كثير من الأعمال والتصرفات التي يمكن تصنيفها من هذا القبيل. وقد تلقتها الأمة بالقبول، فلم يُروَ عن أحد من الصحابة على ذلك نكير؛ وعليه فمهما كانت تصرفات أولي الأمر في حدود ما سمح به الشرع لهم، دخلت في مسمى السياسة الشرعية، أما إذا خالفت حدود الشريعة، فقد خرجت عن صفة الشرعية، ولم يجز إقرار ولي الأمر على اتخاذها أو العمل بمقتضاها.

استعمل علماء الإسلام مضمون السياسة بإطلاق واستعملوه مرتبطا بالشريعة ولكن ذلك لا يعني أن السياسة عندهم ما خرج عن الشريعة، وإنما اعتبروها صناعة وفنا للحكم يتطلب من دارسه وممارسه اكتساب علوم أخرى بالإضافة إلى علوم الشريعة، وهي تتضمن أصول التعامل مع العامة والخاصة ومعرفة منازل الناس وضبط سير الحياة العامة وإدارة العلاقات الاجتماعية إلى غير ذلك... من زاوية إتقان ذلك والإبداع فيه وتحقيق الأهداف المرجوة منه بأقل التكاليف الممكنة[3]. واختص مضمون السياسة عند الفقهاء، سواء باستعمالها مطلقة أم مقيدة بوصف الشرعية، بما يمارسه صاحب الولاية من اجتهاد في فرض النظام وتدبير المصالح، وما يتخذه من وسائل لتنفيذ أحكام الشريعة وتحقيق مقاصدها على الخلق... وربما زاد بعضهم في تخصيصها بضرب من هذه السياسة يتعلق بالعقوبات والزواجر مما له مساس بالحريات والحقوق.

---

[1] ينظر: ناصر الخليفي، الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير في الفقه الإسلامي، القاهرة، 1992، ص 208-212. وانظر وقارن بابن القيم الجوزي، الطرق الحكمية، المرجع السابق، ص13 وما بعدها. .

[2] ينظر نص القرافي: برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم بن محمد بن فرحون، المرجع السابق، 153/2.

[3] قسم العلماء العلوم العملية إلى شرعية وحكمية وأساس ذلك ما كان مصدره الشرع وما كان مصدره العقل والحكمة. ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، المرجع السابق، 37/1.

المطلب الثاني: الاجتهاد جوهر السياسة الشرعية وصلة الولاية العامة به

لقد كان النبي ﷺ في حياته يمارس دوره كرسول مبلغ ونبي هاد، كما كان أيضا يقوم بدور القائد والرئيس الذي يتولى الشؤون العامة في الأمة، وكان القاضي الذي يلجأ إليه الناس للفصل بينهم في مخاصماتهم، وقد حفظ عنه الصحابة كل ذلك، وتناقله المسلمون جيلا بعد جيل. وليتمكن الفقهاء من التمييز بين ما طبيعته التشريع الدائم، وما طبيعته التصرف الجزئي القائم على الاجتهاد في معالجة أوضاع وقتية، كان لابد لهم من التفريق بين تصرفات النبي ﷺ بحسب الصفة التي تصرف على أساسها؛ بصفته نبيا وبصفته حاكما وبصفته إماما، وهو أمر يدل على أن الولاية لا تنفصم عن الاجتهاد، فهي لصيقة به ولا يمكن أن تكتمل حقيقتها إلا به. فيحق لنا التساؤل بعد ذلك عن طبيعة الاجتهاد المنوط بالولاية العامة وما يتعلق بها من السياسة الشرعية، وهو ما يتبين في الفروع الثلاثة التالية.

الفرع الأول: التمييز بين أنواع تصرفات النبي ﷺ

سبق الحديث عن وجوب التمييز بين ما صدر عنه ﷺ من أقوال وأفعال وتقريرات، بغرض التبليغ، وبين ما صدر عنه من مثل ذلك بوازع الجبلة أو دافع المعاش على سبيل الرأي، انسجاما مع معارف قومه وعاداتهم وسبل ضربهم في الأرض مما لا يتعلق بتبليغ الرسالة، وإنما يخضع لمعطيات البيئة ومقدّرات العصر[1]. إلا أن من ضروب السنة التي صدرت عن النبي ﷺ ما ظاهره التشريع ولكنه لا يقصد به التشريع الدائم الذي يلزم الأمة على مدى العصور، بل قد يكون معالجة لحادثة جزئية أو تعاملا مع ظرف طارئ، فيختلف التعامل معه في استنباط الأحكام الشرعية وفي وجوب الاتباع.

البند الأول: أنواع تصرفات النبي ﷺ

يقصد بالتصرف ما صدر عن النبي ﷺ من فعل أو قول أو تقرير، وترتبت عليه آثار شرعية، من إنشاء حقوق أو إلزام بها أو إطلاق أمر أو تقييده أو إباحة... إلى غير ذلك. قال القرافي: "اعلم أن رسول الله ﷺ هو الإمام الأعظم والقاضي الأحكم والمفتي الأعلم... فجميع

---

[1] سبق تفصيل هذه المسألة في الفصل الثاني من هذا البحث.

المناصب الدينية فوضها الله إليه في رسالته، وهو أعظم من كل من تولى منصبا منها في ذلك المنصب إلى يوم القيامة..."[1].

فقسم العلماء تصرفاته ﷺ بحسب الأوصاف التي كان يتصف بها وفق المناصب الشرعية التي خوله الله تعالى، حتى يميزوا بين ما كان مقصودا به التشريع العام وبين ما نظر فيه لأسباب جزئية أو لمصالح وقتية. ففرقوا بين تصرفاته بوصفه نبيا ورسولا مبلغا، وبين تصرفاته بوصفه قاضيا، وتصرفاته بوصفه إماما وقائدا للمسلمين، ويختلف معنى التقيد بسنة رسول الله ﷺ بحسب كل جانب من هذه التصرفات[2]. قال السبكي: "النبي ﷺ يتصرف بالفتيا والسلطنة، وكل من الأمرين ناشئ عن الله تعالى، فإنه عليه الصلاة والسلام لا ينطق عن الهوى. ويظهر أثر التصرفين من العموم والخصوص، فالتصرفات بالفتيا شرع عام أبد الآبدين ودهر الداهرين، وبالسلطنة قد يختص في كل زمان بحسب المصالح"[3].

فاتفق العلماء على وجوب التمييز بين هذه التصرفات عند الاستدلال، "غير أن غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ، لأن وصف الرسالة غالب عليه[4]. ثم تقع تصرفاته ﷺ منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعا، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعدا.."[5]، فيختلفون في الأخذ بمقتضى تصرفه وفقا لذلك.

---

[1] القرافي، الفروق، المرجع السابق، 205/1-206. وانظر في التفريق بين تصرفات النبي ﷺ: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، دت، ص 181-182.

[2] ينظر في ذلك: البوطي، السنة مصدرا للتشريع، المرجع السابق، ص 23-24. والشيخ على الخفيف، السنة التشريعية، المرجع السابق، ص 336-337. ويعتقد ابن عاشور أن القرافي هو أول من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين. ينظر له: مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص207. وحقيقة الأمر أن القرافي ناقل في ذلك عن غيره من العلماء، وقد تمهد ذلك عند علماء المذاهب المؤسسين: أبي حنيفة ومالك والشافعي، ولم يكن القرافي إلا جامعا لمذاهبهم ومحررا لموضع الخلاف عندهم حتى خصص رسالة كاملة في الموضوع بعد أن أوردها في كتاب الفروق كإحدى المسائل.

[3] تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ، 1991م، 285/2-286.

[4] يسجل القرافي هنا مذهب جمهور الفقهاء القاضي بأن الغالب في تصرفاته ﷺ هو التبليغ، وهو مذهب الإمام مالك خلافا لأبي حنيفة.

[5] القرافي، الفروق، المرجع السابق، 206/1.

والتصرف بالإمامة أمر مستقل عن الرسالة، لأن الرسالة لا يدخل فيها إلا التبليغ عن الله تعالى، ولا تستلزم أن يكون قد فوضت إليه السياسة العامة، لأن من الرسل الذين بعثهم الله تعالى من لم يتول إمامة ولا أنشأ دولة، فما فعله النبي ﷺ أو قاله مما يتعلق بتسيير شؤون الدولة يعد أمرا زائدا على مقتضى الرسالة الذي يقتصر على التبليغ[1]. هذا ما أثبته القرافي بقوله: "وأما تصرفه ﷺ بالإمامة فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح ودرء المفاسد وقمع الجناة وقتل الطغاة وتوطين العباد في البلاد إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس. وهذا ليس داخلا في مفهوم الفتيا ولا الحكم ولا الرسالة ولا النبوة"[2]. واجتهاده في ذلك ليس ملزما للأمة ولا للإمام إذا رأى المصلحة في غيره.

ولما كان الإمام بعد النبي ﷺ يتولى المناصب الدينية المتعلقة بالولاية العامة، كانت نسبة الإمام إلى المفتي والقاضي كنسبة الكل إلى الجزء، إذ الإمام المستكمل شروط الإمامة، له أن يقضي وأن يفتي، وله أن يفعل أكثر من ذلك مما ليس بفتيا ولا قضاء مما هو من أعمال الإمامة ولا يشاركه فيها القاضي ولا المفتي. ولاختلاف الأساس الذي ينبني عليه منصب كل منهم اختلفت طبيعة عمل كل من هذه المناصب وبالتالي طبيعة الاجتهاد الذي يُعتمد فيه. "وظهر حينئذ أن القضاء يعتمد الحجاج، والفتيا تعتمد الأدلة، وأن تصرف الإمامة الزائد على هذين يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة، وهي غير الحجة والأدلة"[3]. فالتفريق بين عمل الولاة وعمل القضاة يرجع إلى اختلاف طبيعة الإمامة عن طبيعة القضاء. وهو المعيار الذي اعتمده الماوردي في التفريق بين نظر الأمراء ونظر القضاة في الجرائم؛ يوسع من سلطة الأمير ويضيق من سلطة القاضي عند الاستبراء وقبل ثبوت الحد... ويعلل ذلك بقوله: "لاختصاص الأمير بالسياسة واختصاص القضاة بالأحكام"[4].

إن الأحكام التي أصدرها ﷺ بوصفه إماما تعد أحكاما شرعية نافذة في الناس الذين شملهم حكمه وعاشوا تحت سلطته، كالأحكام التي ترتبت على إبرامه معاهدات مع أمم أخرى، أو تصرفاته في أموال العطايا وتوزيعها... إلى غير ذلك. فليس على عامة المسلمين بعده أن يفعلوا

---

[1] قال القرافي: "فكم من رسل لله تعالى على وجه الدهر قد بعثوا بالرسائل الربانية، ولم يطلب منهم غير التبليغ لإقامة الحجة على الخلق من غير أن يؤمروا بالنظر في المصالح العامة". الإحكام، المرجع السابق، ص 106.

[2] المرجع نفسه، ص105.

[3] المرجع نفسه، ص56.

[4] الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص363.

مثل فعله، ولا على الأئمة من بعده أن يلتزموا مثل ما فعله حرفيا، ولا أن يتقيدوا في ذلك بشيء سوى ما تقتضيه المصلحة العامة للمسلمين، على ألا يخرجوا عن الحدود المرسومة للصلاحيات التي خولهم الشارع التحرك في دائرتها. فإن رأى إمام أو رئيس دولة المصلحة في الاتباع بحرفية تلك الأحكام أو بعضها التزم بها، وإن رأى المصلحة تقتضي الأخذ بوجوه أخرى ضمن الحدود العامة المرسومة تبليغا، كان عليه أن يتبع مقتضى المصلحة[1]. ومثال ذلك: المعاهدة التي أبرمها رسول الله ﷺ بين المسلمين ويهود خيبر، بعد أن وضعت الحرب أوزارها ونصر الله المسلمين، فقضى النبي ﷺ، استجابة لطلب اليهود، بأن يقيهم في الأرض على أن تكون ملكا للمسلمين، ثم أقرهم أبوبكر رضي الله عنه عليها، ثم لما جاء عمر رضي الله عنه، اقتضت المصلحة أن يخرجهم منها ففعل[2].

البند الثاني: آثار التفريق بين تصرفاته ﷺ

ومغزى التفريق بين تصرفاته ﷺ بحسب اختلاف أوصافه، أن آثارها في الشريعة مختلفة، فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ يكون حكما عاما ثابتا إلى يوم القيامة، يخاطب به كل حي ويأتيه بإرادته إن كان مطلوبا أو مباحا، ويجتنبه إن كان منهيا عنه.. أما ما تصرف به عليه الصلاة والسلام بوصف الإمامة لا التبليغ، فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام، وأما تصرفه بوصف القضاء، فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم، لأن سبب تصرفه بوصف الإمامة ووصف القضاء يقتضي ذلك[3]. والمعنى، أن ما فعله النبي ﷺ بطريق الإمامة أو القضاء لا يجوز لأحد الإقدام عليه بدعوى أن الرسول ﷺ قاله أو فعله، إلا بإذن الإمام أي بتصريح من الدولة، أو بحكم قضائي بحسب طبيعة التصرف[4].

ثم إن العلماء قد يتفقون على كون بعض تصرفاته بالفتوى، أو بالإمامة أو بالقضاء، ويختلفون في تنزيل بعض التصرفات على واحد منهما، فيترتب على ذلك اختلاف في حكم هذا التصرف أو ذاك بحسب تكييف المجتهد للموقف. وينضبط كل ذلك بتحديد الفقيه لموقفه من قضية أعم، وهي: هل الغالب في تصرفاته ﷺ الفتوى، أم الإمامة؟ قال السبكي: "... فإذا قال

---

[1] ينظر: البوطي، السنة مصدرا للتشريع، المرجع السابق، ص24.

[2] ينظر: إسماعيل بن كثير، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد الجزء الأول دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1396 هـ، 1971 م، 3/414-415.

[3] ينظر: القرافي، الفروق، المرجع السابق، 206/1.

[4] ينظر: القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص108.

ﷺ قولا أو فعلا، ظهر من أي التصرفين هو، فلا إشكال، وإن لم يظهر فالأغلب عند علمائنا يحمل[1] على التصرف بالفتيا، وعند الحنفية بالعكس..."[2]. ومن الأمثلة التي تضرب في ذلك: إحياء الموات؛ أجراه الشافعية على الفتوى، وأجراه الحنفية على الإمامة، فيجتهد الإمام فيما يراه الأصلح عندهم. ومنها سلب القتيل في قوله ﷺ **"من قتل قتيلا فله سلبه"** أجراه الشافعي على الفتوى فيكون حكما شرعيا ملزما، ويترتب عليه أن يكون السلب للقاتل مطلقا، وأجراه أبو حنيفة على الإمامة فلا يكون السلب للقاتل إلا إذا اشترطه له الإمام في الغزوة[3].

ومن الفوائد التي تؤخذ من تقسيم تصرفات النبي ﷺ أيضا، أن تصرفاته بالإمامة والقضاء تتضمن الخطوط العريضة لمنظومة الأحكام الخاضعة للسياسة الشرعية والمبادئ العامة التي تهيمن عليها. وهي ما يعتبرها البوطي توقيفا من النبي ﷺ وتبليغا منه للأمة، وكذلك القواعد العامة التي تحكم القضاء مما يتعلق بقيمة البينات والقرائن وأصول الحجاج[4]. ولكنَّ هذه في نظرنا ليست أحكاما تفصيلية، وهي تؤخذ من تصرفات النبي ﷺ بالقصد الثاني.

فظهر بالبيان السابق أن طبيعة تصرفات النبي ﷺ في حياته ليست على نسق واحد من حيث الاستدلال بها، والسبب أن منها ما سبيله التشريع ووضع الأحكام للأمة من أجل امتثالها على مر الزمان، ومنها ما هو معالجة لأوضاع ظرفية وتجاوب مع معطيات الواقع الذي عاشه النبي ﷺ مع المسلمين. هذا مع أن العلماء متفقون على أن النبي ﷺ يمكن له الاجتهاد في كلا الضربين من التصرف، غير أن اجتهاده في الأحكام وأمور التشريع ملزم للأمة على خلاف اجتهاده في المصالح بوصفه إماما.

الفرع الثاني: ارتباط الولاية بالاجتهاد

انتهينا سابقا إلى أن السياسة الشرعية بمعناها الخاص هي مُكنة للتعامل مع الوقائع الاجتماعية والقانونية والقضائية والاقتصادية والسياسية... بحيث يكون لولي الأمر صلاحية القيام بما يجب من إحقاق الحق، وإحلال العدل والسلم الاجتماعي ودفع الجور والظلم والفساد، وأنها

---

[1] وردت العبارة في هذه الطبعة من الأشباه والنظائر على النفي: (لا يحمل)، إلا أن مذهب الشافعية والجمهور على حمل غالب تصرفاته ﷺ على الفتيا، وهو مقتضى التفريعات التي أوردها السبكي لاحقا. ولعله خطأ في الطباعة.

[2] السبكي، الأشباه والنظائر، المرجع السابق، 2/285-286.

[3] ينظر: المرجع نفسه، 2/286.

[4] البوطي، السنة مصدرا للتشريع، المرجع السابق، ص26.

بالمعنى العام ممارسة وظيفة الولاية في أوسع مجالاتها ونطاقها، إذ تعني تدبير أمور الناس وشؤون دنياهم بشرائع الدين. وكلا المعنيين يجعلان من السياسة الشرعية وسيلة لمواجهة المشكلات المتجددة وغير المحصورة للمجتمع المسلم، بما في يد ولي الأمر من نصوص شرعية، وما خولته الشريعة من ولاية وقدرة على التصرف بما يستتبعه من تفكير وتدبير واجتهاد في تحصيل الخير للمجتمع المسلم ودفع الشرور عنه، والأخذ بيده نحو الفلاح في الدنيا والآخرة. ومن هنا كان الاجتهاد لصيقا بصاحب الولاية حتى قال بعض العلماء: "والولاية اجتهاد"[1].

ولا يعني ذلك ما يراه بعض الباحثين أن السياسة الشرعية أداة للاستدلال المصلحي على الأحكام، يستعملها أولو الأمر في صنع القرارات التي تحقق المصلحة العامة في النوازل، أو تدفع الضرر العام بالاستناد إلى الأصول والقواعد الكلية في الشريعة[2]، إذ لا يمكن اعتبار السياسة الشرعية أداة استدلالية، لأنها لا تتضمن منهجا ولا طريقة لمعرفة الأحكام على غرار المصلحة المرسلة والاستحسان وغيرها من الأدلة التي اعتمدها الفقهاء في الاجتهاد. فعندما استعملها من استعملها بالمعنى الخاص، إنما عنى بها توسيع سلطة ولي الأمر في تقدير العقوبات زيادة على الحدود المشروعة، سواء فيما لم ينص على عقوبته، أو نص على ذلك لكن العقوبة أصبحت غير رادعة لأهل الفساد في ظرف ما..[3]، أو لاعتماد طرق في الإثبات لم ترد بها النصوص الشرعية..[4]

وإنما برز النقاش عند الفقهاء حول السياسة ومدى شرعيتها، لما توسع الولاة والأمراء في سلطتهم، ونالوا من أبشار الناس وأموالهم من غير سبب شرعي ولا دليل يدل عليه. أما أصل تصرف الولاة بالسياسة فهو أمر مسلم عندهم، لأن السياسة هي مهمة ولي الأمر أساسا، وتعتمد

---

[1] وهو أبو بكر بن العربي في كتابه: العواصم من القواصم، المرجع السابق، ص87.

[2] فوزي خليل، المصلحة العامة، المرجع السابق، ص114.

[3] وهو ما انتصر له ابن عقيل من الحنابلة وجادل الشافعية فيه. وقد لجأ إليها الحنفية بشكل خاص لأنهم لا يرون القياس في الحدود والكفارات، كما في جرائم اللواطة والسحاقة الشبيهة بالزنا، فلم يلحقوها به قياسا، وإنما جعلوا عقوبتها من باب السياسة. وبذلك يكون تحديد عقوبتها سلطة تقديرية لولي الأمر في نظر الحنفية، أما عند باقي الفقهاء ممن يقولون بالقياس فتلحق بجريمة الزنا قياسا، فلا يكون ذلك الحكم من باب السلطة التقديرية. ينظر في اختلاف الحنفية مع الجمهور في إجراء القياس في الحدود والكفارات: شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، مكتبة العبيكان، الرياض، 1420هـ، 1999م، ص 269-271. مصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ، 2000م، ص 507-521.

[4] وهو موقف جمهور الفقهاء من المذاهب المختلفة. ودافع عنه بعض الحنابلة كابن تيمية وابن القيم...

فيما تعتمد على تجارب الأولين، والتأمل في النتائج التي ترتبت عنها، مما يكسب ولي الأمر حكمة في النظر وتقديرا صحيحا للأمور[1]. وهذا هو موضوع علم السياسة عندهم.

وعلى رأس الحكم والمقاصد التي شرعت الولاية من أجلها، تحقيق السلم الاجتماعي من خلال فض النزاع ومنع التشاجر والفوضى داخل المجتمع، وتقوم ولاية القضاء بمعالجة ما يحدث من ذلك بين الأفراد في المجتمع من خلال النظر في القضايا الحاصلة والمعروضة عليها، بينما لا يتوقف دور الولاية العامة (التنفيذية) عند ذلك، فإن دورها يتسع ليشمل اتخاذ الوسائل اللازمة لمنع حصول مثل هذه النزاعات ووقوع الظلم والحيف على الناس، وهذا مما يخولها التدخل بمعالجة الأمور وضبطها لمنع التظالم بين الناس، ودرء تعسف أصحاب الولايات والوظائف والأعمال التي يحتاجها الناس... ومن هنا اختلفت الإمارة عن القضاء وكانت أوسع منه اجتهادا[2].

والعلماء متفقون على أن الإمام أحق بالتصرف في شؤون الإمامة، وأن على الأمة بعد أن تسند له السلطة اختيارا منها، أن توكل تصريف الأمور إليه من غير افتيات عليه ولا معارضة له[3]؛ ذلك أن أوجه المصالح التي ينظر فيها الإمام متقاربة في نظر الشارع ولا سبيل إلى الترجيح، إلا إذا كان الأمر مفوضا إلى جهة واحدة تأخذ بزمام الأمور وتمضي المصالح من غير تردد ولا تضارب.. وهو مقتضى حديث معاذ إذ بعثه النبي ﷺ إلى اليمن واليا عليها، فقد أقره على الاجتهاد عندما لا يجد لما يعرض له من الحوادث حكما في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، قال: "أجتهد رأيي ولا آلو"[4].

ثم إن الاجتهاد يطلق ويراد به المعنى الأعم وهو: بذل الوسع في معرفة الأحكام بالنص الخفي، ومعنى أخص وهو: ما يعرف به الحكم من غير رجوع إلى نص أو أصل معين كقيم

---

[1] هذا ما قدم به ابن الوزير المغربي لرسالته في السياسة، ضمن مجموعة رسائل السياسة الشرعية، تحقيق: محمد إسماعيل الشافعي، وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ، 2003م، ص91. وقد قسم السياسة إلى ثلاثة أنواع: سياسة السلطان نفسه، وسياسته خاصته، وسياسته رعيته. ووضع لكل نوع قواعد مستقاة من هدي الإسلام ومن الحكمة النافعة في حسن أدائه مهمته في صلاح رعيته وفي المحافظة على سلطانه، ص 91-108. وانظر ما جاء في مفهوم السياسة أعلاه.

[2] يلاحظ ذلك في تناول الفقهاء الذين كتبوا في الأحكام السلطانية للسلطات المخولة للولايات المختلفة والفروق التي وضعوها للتمييز بينها.

[3] ينظر في ذلك: الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص50. القاضي أبو يعلي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص28.

[4] رواه أبو داود، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء. والحديث يعد أصلا للاجتهاد عند العلماء.

المتلفات[1]. ولابد للسياسة من أمارة يحصل بها الظن، وقد يسمى دليلا توسعا، وإنما سمي الاجتهاد فيها سياسة، لأن إجراء أحكامها موكول إلى نظر ذي الولاية، فيجب طاعته مهما اقترنت بطاعة الله سبحانه وتعالى وظهرت المصلحة التي لا يعارضها مفسدة أعظم منها حال إصدارها[2].

هذا وإن معنى اجتهاد ولي الأمر يتعدى مجرد معرفة الأحكام الشرعية وتنفيذها ليصل إلى معنى أكثر إيجابية في التدبير والتخطيط، وكل ذلك من قبيل الاجتهاد في معناه الواسع. وقد كان الإمام مالك يحيل على رأي الإمام في كثير من القضايا الاجتماعية والاقتصادية العامة التي لم يرد فيها حكم عن النبي ﷺ ولا نزل بشأنها حكم في القرآن الكريم. ومن الأمثلة على ذلك: ما ورد في الموطأ أن التنفيل في الغنيمة موكول إلى اجتهاد الإمام[3]، وأن نصيب العامل يحدده الإمام..[4]

بل إن ذلك شأن كل صاحب ولاية، فقد نص الفقهاء على وجوب تفويض الأمر إليه وعدم منازعته فيه حتى لا تختلف آراؤهم مستدلين بقوله تعالى: (وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا)[5]. قال الماوردي: "فجعل تفويض الأمر إلى وليه سببا لحصول العلم وسداد الأمر.."[6]

وقال الجويني في تخيير الإمام: "فإن الخيرة من أحكام الشريعة"[7]، وفي أن اجتهاد الإمام مقدم على اجتهاد غيره قال: "..فإن الاجتهادات بجملتها لا وقع لها بالإضافة إلى الإمام، وهو يستتبع المجتهدين أجمعين ولا يتبع أحدا"[8]. وفي إلزام القاضي المحكوم عليه باجتهاده حتى لو كان هذا المحكوم عليه مجتهدا قال: ".. فإن استتبع مجتهدا فالسبب فيه أنه وإن ساواه في الاجتهاد، فقد

---

[1] أحمد بن عبد الله الصنعاني، الغصون المياسة، المرجع السابق، ص32.

[2] المرجع نفسه، ص33.

[3] مالك بن أنس، الموطأ، المرجع السابق، ص 366-367.

[4] المرجع نفسه، ص 215-216.

[5] سورة النساء، الآية 83.

[6] الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص101.

[7] الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص465.

[8] المرجع نفسه، ص126. وفي ص 216-217 ما مفاده أن الإمام إذا دعا إلى موجب اجتهاده وجب على من دعاهم متابعته، فإن أبوا قاتلهم، وقتالهم مبني على القطع، لا على الظن، لأن مخالفة الإمام محرمة. لأنه لو لم يتعين اتباع الإمام في مسائل التحري (الاجتهاد) لبقيت الأمور على الخلاف المعهود بين الفقهاء، ولما تم حسم الأمر.

أربى عليه بالولاية، وهي تقتضي الاستيلاء والاستعلاء والاحتواء على تفنن الآراء."[1]. فالولاية العامة في نظره تقتضي أن يأخذ صاحب الولاية برأيه من كان تحت ولايته. وقال القاضي عبد الجبار: "وقد ثبت أن للحاكم (أي القاضي) أن يلزم غيره الحقوق باجتهاده، وإن كان ذلك الغير في العلم والعقل بمنزلته، سواء وافق اجتهادنا أو خالفه"[2]، كما نص الباقلاني على عدم صحة اشتراط مذهب معين على الخليفة عند مبايعته[3].

وجاء في الصواعق المحرقة، في نقد الثوار وظلمهم للخليفة عثمان ﷺ "..أن المجتهد لا يعترض عليه في أموره الاجتهادية، لكن أولئك الملاعين لا فهم لهم ولا عقل"[4].

فالولاية من حيث كونها ولاية تقتضي أن لصاحبها سلطة تقديرية، ومن مظاهر هذه السلطة التقديرية، النظر في المصالح مما لا يتعلق بحكم شرعي، ومنها، الحيز الذي يتركه النص للملاءمة بين تطبيق النص وبين الواقع[5]. فوالي الصدقات مثلا، إذا كان من عمال التفويض، أي صاحب ولاية، يأخذها فيما اختلف فيه الفقهاء على رأيه واجتهاده لا على اجتهاد الإمام، ولا على اجتهاد أرباب الأموال. ولا يجوز للإمام أن ينص له على قدر ما يأخذه، إلا إذا كان من عمال التنفيذ[6]، وعمال التنفيذ ليسوا ولاة على الحقيقة.

ومن هنا يتبين لنا أن الولاية ترتبط، بطبيعتها، بالاجتهاد وسلطة التقدير، وأن هذا هو الأصل فيها. وإنما يطلق على باقي المناصب التي لا تتضمن الاجتهاد ولاية تجوزا، من باب أن لها سلطة التنفيذ، أما أن تكون ولاية تامة فلا. ثم إن للاجتهاد ضروبا تختلف بحسب الأمر المجتهد فيه والثمرة المبتغاة منه؛ فقد تكون الغاية منه التوصل إلى الحكم الشرعي، وقد تكون غايته معرفة أصلح الأمور وأوفقها للمجتهد له، وهذا ما نتبينه حالا.

---

[1] الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص299.

[2] أبو الحسن عبد الجبار الأسدآبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: عبد الحليم محمود وسليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دم، دت، المجلد20 قسم2، ص155.

[3] ينظر: التمهيد، المرجع السابق، ص231.

[4] ابن حجر الهيثمي، الصواعق المحرقة، المرجع السابق، ص175.

[5] مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، ص250.

[6] ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص208.

الفرع الثالث: طبيعة اجتهاد الولاية

بعد أن تبين أن لصاحب الولاية الحق في الاجتهاد سواء في تعيين المصالح، أو في إدراك الحكم الشرعي وتنزيله، نفصل ما ألمحنا إليه من أن الاجتهاد الذي يوكل لصاحب الولاية عند معالجته للأمور العامة المتعلقة بشؤون الحكم على نوعين: اجتهاد في الحكم الشرعي، ويشترك فيه كل من بلغ درجة من العلم تؤهله للاجتهاد، فهو ليس حكرا على الولاية. والنوع الثاني: اجتهاد في تبيُّن وجه المصلحة، وهو لا يحتاج إلى التمكن من أداوت النوع الأول من الاجتهاد، وإنما يتطلب من القائم به الحكمة والتبصر والقدرة على معرفة خفايا الأمور وتقدير عواقبها... وله صلة بشرط من شروط الولاية أطلق عليه العلماء لفظ (الكفاية). كما نتعرض لتصحيح بعض المفاهيم التي تخلط بين النوع الثاني من الاجتهاد وبين المصلحة المرسلة التي تتعلق بالنوع الأول منه.

البند الأول: الاجتهاد نوعان

تبيّن آنفا أن السياسة في الأصل عند علماء الإسلام هي استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة، فهي ليست قاصرة على ولاة الأمور بل تشمل الأنبياء والعلماء أيضا.. فالإسلام قد فوض هذا الإصلاح للعلماء وأولي الأمر كل حسب طبيعة ما وكل إليه. "وإذا كان الإسلام غايته إصلاح حال الناس، وإقامة العدل فيهم وخطته وطريقته اليسر بهم ورفع الحرج عنهم فهو بلا ريب كفيل بكل سياسة عادلة، ويجد كل مصلح في أصوله وكلياته متسعا لكل ما يريد من إصلاح، ولا يقصر عن شأن من شؤون الدولة"[1].

وهناك من يرى أن مجال الاجتهاد لا يعدو أحد قسمين: قسم يتضمن أمورا متعلقة بالأحكام الشرعية المختلفة، مما لم ينص الكتاب والسنة عليه، لارتباطها بمصالح غير ثابتة مع الزمن، فترك المجال فيه للاجتهاد في الحكم الشرعي بما له من شروط وضوابط معروفة كما يدل على ذلك حديث معاذ بن جبل. وقسم هو أمور دنيوية محضة لا تعلق لها بشيء من الأحكام الشرعية كشؤون الصناعة والفلاحة والزراعة من حيث كونها قائمة على التجارب والخبرات الطبيعية، وأمره موكول إلى عقول الناس وخبراتهم كما يدل عليه حديث "**أنتم أعلم بشؤون دنياكم**"[2]. على أن

---

[1] عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص23.

[2] البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص64. الحديث رواه مسلم.

تكون هذه التجارب لم يتعرض لها التشريع سلبا ولا إيجابا، لتكون مفتوحة للاجتهاد، مع أنه قد تبنى عليها الأحكام الشرعية التي ربطها الشارع بالظروف والمصالح القائمة على تلك الخبرات[1].

وهو رأي يظهر فيه نوع من التناقض، من ناحية أنه يصف تلك الخبرات بأنها لا تعلق لها بالأحكام الشرعية، ثم يستدرك بأنه قد تبنى عليها الأحكام الشرعية التي ربطها الشارع بالمصالح القائمة على تلك الخبرات. والصحيح أن هذا النوع من الاجتهاد لا يطلب فيه صاحبه معرفة خطاب الشارع الذي يطلب بالنوع الأول من الاجتهاد، وإنما يطلب به تعيين المصالح بعد أن عرف أن الشارع قد ناط حكمه بها. على أن هذه التجارب لا تقتصر على المعارف المادية من زراعة وصناعة... وإنما تتعداها إلى كل ما يحصله الإنسان من علم وخبرة في المجال الإنساني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي...

ومسؤولية ولي الأمر في هذا النوع الثاني من الاجتهاد لا تقف عند مجرد الإباحة حتى يصدق عليه حديث "**أنتم أعلم بشؤون دنياكم**"، لأنه مخاطب على سبيل الوجوب بتتبع المصالح بكافة أنواعها والأخذ بأوفرها وأرجحها. ومن هنا كان الاجتهاد الذي يضطلع به ولي الأمر في ممارسته لسياسة أمور الأمة نوعان: اجتهاد في معرفة الحكم الشرعي، واجتهاد في تدبير المصالح.

أولا: الاجتهاد في الحكم الشرعي

يخطئ من يظن أن الاجتهاد في الحكم الشرعي قاصر على فهم النصوص الشرعية من الكتاب والسنة؛ حقيقةً، إن هذه هي الأصول التي يرجع إليها المجتهد أولا في اجتهاده، إلا أن ثمة طرقا كثيرة أخرى يلجأ إليها إذا ما عازه نص منهما، يجملها الشوكاني بقوله: "واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة، ويكون بالتمسك بالبراءة الأصلية أو بأصالة الإباحة في الأشياء أو الحظر على اختلاف الأقوال في ذلك أو التمسك بالمصالح أو التمسك بالاحتياط"[2]، أي أن الوقائع التي لم يرد بشأنها نص وليس لها نظير تقاس عليه، يبحث الفقيه عن حكمها في غير ذلك من الأدلة ليتوصل إلى الحكم الشرعي، بناء على الأدلة أو أساليب الاجتهاد الأخرى التي نجدها في كتب الأصوليين، وقد عدوا منها ما يقارب العشرين دليلا، على ما بينهم حول بعضها من أخذ ورد، ولكن كل فقيه يأخذ بما يطمئن إليه قلبه وما ينتهي إليه نظره من هذه الطرق. ولا مأخذ على أحد من العلماء في ذلك، حيث يمكن لولي الأمر أن يستند إلى اجتهاد

---

[1] البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص63.

[2] الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص344.

أي منهم في هذه الأحكام مادام اجتهاده معتبرا. وهذا النوع من الاجتهاد ليس من السياسة الشرعية بمعناها الخاص في شيء.

ثانيا: اجتهاد التدبير

التدبير هو السعي إلى عمل مأذون بصورة غير صورته أو بإيجاد وسائله[1]، فهو إيجاد الأسباب وتهيئة الظروف لإجراء الأمور على وفق العواقب، فكلما كان تقدير عواقب الأمور أقرب إلى الحقيقة، كان الساعي إليها أقرب إلى بلوغ غايته منها. والتدبير في يد الولاية العامة هو النظر في المصالح والمفاسد العامة التي تقع أو يحتمل وقوعها... والعمل على جلب ما أمكن من المصالح التي تتعلق بالأمة، ودفع المفاسد عنها وتهيئة البيئة التي توفر لها الحياة الكريمة وتمكنها من أداء رسالتها في خلافة الله في الأرض وتبليغ دعوة النبي ﷺ لكافة البشر.

والاجتهاد في التدبير لا يحتاج إلى الأدوات التي يستعملها المجتهدون في الأحكام الشرعية، وإنما يحتاج إلى نوع آخر من المقدرة التي تخول صاحبها استباق الأحداث وتقدير آثارها قبل أن تقع ومعالجتها بحكمة عندما تقع... فهو ملكة وكفاية تخول صاحبها الأخذ بزمام الأمور والمبادرة إلى تحصيل المصالح إذا لاحت ملامحها في الأفق. وهو توظيف الإمكانات والمقدرات البشرية والاقتصادية والعلاقات السياسة... في صالح المجتمع من أجل تنميته وتحسين أوضاعه، وفي صالح الدولة التي تحكمه من أجل تقويتها وتعزيز مكانتها.

لأجل ذلك، يفرق العلماء بين اجتهاد الأحكام واجتهاد التدبير بأن الأول لا يجوز نقضه بحال، طبقا للقاعدة المعروفة عند الفقهاء والأصوليين: "الاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله" والثاني يجوز نقضه إذا اقتضت المصلحة ذلك[2]. فـ "إذا رأى الإمام شيئا ثم مات أو عزل، فللثاني تغييره حيث كان من الأمور العامة... (لأن) هذا حكم يدور مع المصلحة، فإذا رآها الثاني وجب اتباعها"[3].

فإذا تبين الفرق بين نوعي الاجتهاد اللذين تمارسهما الولاية العامة، وكان اجتهاد التدبير يعتمد على المصلحة، واجتهاد الأحكام الشرعية يعتمد المصلحة المرسلة ضمن أدلته، أمكن أن

---

[1] سبق تعريف التدبير في الفصل الثاني فرع المصلحة التدبيرية.

[2] ينظر: القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص177-193، ابن فرحون، تبصرة الحكام، المرجع السابق، 108/1.

[3] أحمد بن محمد الحنفي الحموي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ، 1985م، 320/1-329. وما بين قوسين إضافة منا ليستقيم المعنى في السياق.

يحدث بعض اللبس والتداخل بين المصلحتين. فلابد من رفع اللبس من خلال التعريف بالمصلحة المرسلة والصلة التي تربطها بالسياسة الشرعية.

البند الثاني: المصلحة المرسلة

وصف المصلحة بأنها مرسلة معناه إطلاقها من أي قيد يربطها بحكم شرعي، أو يحدد لها قدرا معينا أو توقيتا محددا. إلا أن هذا المصطلح قد أخذ مفهوما متداولا عند الأصوليين في باب القياس، وهو المصلحة التي لم يرد من الشرع ما يشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء. وهذا ما يمكن أن يحدث اللبس بينها وبين المصلحة المطلقة التي وكل أمر تدبيرها إلى المكلف عموما وإلى ولي الأمر بشأن الأمة خصوصا.

والمصلحة المرسلة كما عرفت عند الأصوليين هي: "كل مصلحة تكون من جنس المصالح التي يقررها الشارع الإسلامي بأن يكون فيها محافظة على النفس أو الدين أو النسل أو العقل أو المال، ولكن لم يشهد لها أصل خاص حتى تصلح قياسا، فإنها يؤخذ بها على أنها دليل قائم بذاته"[1]. أو "هي كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء"[2]. فخرج بهذا التعريف: كل ما يظن منفعة مما لا يدخل في المقاصد الكلية، فيستثنى المرسل الغريب الذي يهمل باتفاق. وخرج كل ما كان منصوصا عليه أو مجمعا على حكمه أو كان للإمام أن يتصرف فيه بموجب حق الإمامة[3]. وكل مصلحة عارضها نص أو قياس صحيح لأن المعارضة تبطل الإرسال. وخرج كل مسألة هي مناط مصلحتين معتبرتين متعارضتين لتدخل في باب التعارض والترجيح كمسألة الترس التي ذكرها الإمام الغزالي[4].

---

[1] محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، دت، ص 260-261. قال: "وهذه هي التي تسمى مصلحة مرسلة أو استصلاحا". وقد نسب القول بالمصالح المرسلة، إلى المالكية والحنابلة، مع أن الحنابلة، حسب ما وقفت عليه عند بعض علمائهم، ينكرون القول بالمصالح المرسلة. ينظر مثلا: ابن النجار، الكوكب المنير، المرجع السابق، 4/169-171. وابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، دار الكتاب العربي، بيروت، 1401هـ، 1981م، ص150.

[2] البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص288.

[3] يلاحظ هنا أن البوطي يستثني المصلحة المنوطة بالإمام من حقيقة المصلحة المرسلة ولكنه لا يبين الفرق بينهما.

[4] ينظر في ذلك: المرجع نفسه، ص 288-289. والترس هنا هو ما يعرف اليوم بالدرع البشري.

هذا المعنى للمصلحة المرسلة هو ما انتهى إليه عدد من العلماء كالقرافي والشاطبي من المالكية[1] وإلكيا الهراسي من الشافعية[2] و... وغيرهم[3]. ولذلك قرروا بأن المصالح المرسلة بهذا المعنى قال بها جل العلماء من أصحاب المذاهب وغيرهم، منهم من صرح بها ومنهم من أدخلها في عموم القياس...[4].

وهو ما انتهى إليه المحققون من المعاصرين أيضا، حيث ذهبوا إلى أن المصلحة المرسلة ليست خاصة بالمذهب المالكي، ولكن أخذت بها كل المذاهب وإن لم يصرحوا بذلك، كما أخذ بها الصحابة الكرام[5]. وإنما حصل اللبس عند الأصوليين في تقرير مذاهب الأئمة فيها: من حيث تحديد مضمونها؛ إذ منهم من يعتبر المصلحة المرسلة هي المناسب التحسيني المعارض لقواعد الشرع[6]، وليس هذا هو المفهوم المتداول للمصلحة المرسلة، ومن حيث عدم تحرير محل النزاع؛ فمن

---

[1] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 41/3. شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول المرجع السابق، ص306.

[2] نقل ابن برهان عن إلكيا الهراسي (شمس الإسلام) أن الخلاف بين العلماء في الاستدلال المرسل راجع إلى اللفظ، أما حظ المعنى فإنه مسلم من الجواب، ثم نقل حوارا بين القاضي الباقلاني وبين من يرى الاستدلال المرسل، ومما جاء فيه أن الإمام الشافعي رجع إلى الاستدلال المرسل الملائم لأوضاع الشرع مع أنه لا يستند إلى أصل خاص، كقوله في الرجعية؛ إنها معتدة فيحرم وطؤها، لأن العدة تربص لأجل صيانة الرحم، والصيانة مع التسليط على شغل الرحم متضادان، والشرع لا يرد بالمتناقض، فما قسنا على أصل خاص، ولكنا نعلم من كلي أنه لا يرد بالمتناقض. ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول، المرجع السابق، 287/2-291.

[3] بل إن هذا من بين المعاني التي أقرها الغزالي في المستصفى وقال إنه لا خلاف في اعتمادها والأخذ بها، وهي المصلحة التي ترجع إلى حفظ مقصود علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها ولذلك تسمى مصلحة مرسلة. ينظر: المستصفى، المرجع السابق، 311/1. وذهب ابن برهان إلى أن الاستدلال المرسل صحيح ويعمل به إذا كان ملائما لأوضاع الشرع، ومردود إذا كان مخالفا لها، وأن ما نقل عن الإمام مالك من القول بالثاني (أي المخالف لأوضاع الشرع) فغير صحيح وقد نسب إليه بالظن والاستنتاج المبني على وهم وخطأ في التقدير. ينظرله: الوصول إلى الأصول، المرجع السابق، 291/2-294.

[4] يرى أبوزهرة أن الحنفية والشافعية لم يعتبروا المصلحة المرسلة أصلا قائما بذاته وإنما أدخلوها في باب القياس. ينظر: أصول الفقه، المرجع السابق، ص261.

[5] ممن ذكر ذلك: محمد المرير، الأبحاث السامية في المحاكم الإسلامية، معهد الجنرال فرنكو للأبحاث العربية الإسبانية، تطوان، 1951م، 40/1-52. وضرب أمثلة على ذلك. البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص354 وما بعدها. وأبو زهرة وغيرهم...

[6] وعلى هذا المعنى صنفها ابن النجار في الكوكب المنير، المرجع السابق، 168/4-170. وهو ما يفهم من سياق كلام الغزالي في المستصفى.

نظر إليها كدليل مستقل إضافة إلى الأصول الأربعة: الكتاب والسنة والقياس والإجماع قرر فيها خلافا بين الأئمة، ومن نظر إليها من حيث مطلق الاعتبار في الاستدلال قال بالاتفاق على اعتبارها[1].

وقد ناط الشاطبي وغيره من العلماء محل حجية المصلحة المرسلة بما سكت عنه في الشريعة ولم تكن مظنة العمل به في وقت النبي ﷺ ثم وجدت بعده، فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله. وهي من أصول الشريعة.. إلا أنها لا تدخل في العبادات، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية، مستدلا على ذلك بأن مالكا رغم استرساله في القول بالمصالح المرسلة كان متشددا في العبادات ألا تكون إلا على ما كانت عليه في الأولين[2].

وقد يفند ما ذهب إليه الشاطبي من اقتصار مالك على المصالح العادية دون العبادات، أن له بعض الاجتهادات في العبادات بموجب المصلحة المرسلة، ومثال ذلك: ما ذهب إليه في زكاة التاجر المدير الذي لا تنضبط له أوقات شراء عروضه، فقد أفتى بأنه إذا حال عليه الحول من يوم ابتداء تجارته، أن يقوّم ما بيده من العروض ثم يضم إلى ذلك ما بيده من العين، وما له من الدين الذي يرتجى قبضه، إن لم يكن عليه دين مثله... فإذا بلغ ما اجتمع عنده من ذلك نصابا أدى زكاته. وقد ذكر ابن رشد مذهب مالك المخالف لمذهب الجمهور[3]، وقال إنه شبه النوع هنا بالعين لئلا تسقط الزكاة رأسا عن المدير. ثم علق على هذا الاجتهاد بقوله: "وهذا هو أن يكون شرعا زائدا أشبه منه بأن يكون شرعا مستنبطا من شرع ثابت، ومثل هذا هو الذي يعرفونه بالقياس

---

[1] هذا ما انتهى إليه البوطي في ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص 347-348. ويؤيد هذه النتيجة ذلك التضارب الظاهر من كلام الغزالي في كتبه الأصولية، ويبرز ذلك بشكل واضح في المستصفى.

[2] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 285/3. وانظر له أيضا: الاعتصام، دار اشريفة، دت، دم،، 366.

[3] مقتضى مذهب الجمهور، كما ذكر ابن رشد، أن لا يجب على المدير شيء من الزكاة، لأن الحول إنما يشترط في عين المال لا في نوعه، والإمام مالك إنما قال بهذا الرأي فرارا من إسقاط الزكاة عن المدير، وهذا هو عين المصلحة لأن المدير عادة أوفر مالا من المحتكر فهو أولى بالزكاة. ويبدو أن القرضاوي لم يتبين كلام ابن رشد بشكل دقيق، فنص في كتابه: فقه الزكاة، على أن الإمام مالكا يتفق مع الجمهور في زكاة المدير ويختلف معهم في زكاة المحتكر، ثم ساق كلام ابن رشد على أنه تعليق على رأي مالك في المحتكر، والأمر ليس كذلك. نعم إن الإمام مالكا يختلف مع الجمهور في أنه لا يوجب الزكاة على المحتكر إلا حولا واحدا، كما يختلف معهم أيضا في المدير. ينظر: ما كتبه القرضاوي، فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، ط20، مكتبة رحاب، الجزائر، 1408هـ، 1988م، ص 340-339

المرسل، وهو الذي لم يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع، إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه. ومالك رحمه الله يعتبر المصالح وإن لم تستند إلى أصول منصوص عليها"[1].

ويلاحظ أن كلاً من الشاطبي وابن رشد يستعملان عبارة (شرع زائد) في تكييف الاجتهاد بالمصلحة المرسلة، وذلك هو التكييف الحقيقي لها لأن المجتهد يقرر حكما شرعيا بناء على ما ظهر له من المصلحة الشرعية، فيكون الحكم الذي وصل إليه الفقيه بهذا الطريق ملزما له ولمن يتبعه من المقلدين باقتضاء الشرع لا بأمر صاحب الولاية، وهذا ما يوضح بشكل جلي أن المصلحة المرسلة ليست المصلحة التي يوكلها الشرع إلى صاحب الولاية ويخوله أن يلزم الناس فيها بأمره. وبيان ذلك يكمن في الحقائق الآتية:

إن المصلحة المرسلة علامة يستند إليها الفقيه لتقرير حكم شرعي دائم وثابت لا يخضع للتغيير إلا إذا تغير اجتهاده، بحيث يربط بها الحكم الشرعي بوصف ظاهر معين كما ذهب الإمام مالك في زكاة التاجر المدير الذي لا تنضبط له أوقات شراء عروضه.

المصالح المرسلة ترجع إلى مصالح كلية مستقرأة من عموم أحكام الشريعة، ولكنها في إثبات حكم شرعي جزئي ليست ذات دلالة قاطعة، فليس بالضرورة ما ثبت بشكل كلي يثبت في الجزئي. ولذلك كان القياس أقوى من المصالح المرسلة، لأنه جزئي يلحق بجزئي في معناه، فاتفقوا على القياس، واختلفوا في المصلحة المرسلة[2].

---

[1] أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد (ت595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ، 3/111-112. هذا مع أن الإمام مالكا يرى مع الشافعي أن إخراج القيم في الزكوات بدل المنصوص عليه غير جائز ترجيحا لمعنى العبادة فيها، وكونها عبادة يجعل إخراجها على غير الجهة المأمور بها فاسدا. وهذا على خلاف أبي حنيفة الذي يجيز إخراج القيمة في الزكوات بناء على أنها حق واجب للمساكين بالدرجة الأولى، وإنما خصت أنواع معينة بالذكر تسهيلا على أرباب الأموال لأنه قد لا يتيسر لهم دفع القيمة. ينظر: ابن رشد، المرجع نفسه،3/109-110. ويلاحظ هنا نوع تضارب في أخذ الإمام مالك بالمصلحة المرسلة، إذ كان الأوفق بمذهبه، وحتى لو غلب في الزكاة جانب العبادة، أن يجيز أخذ القيمة في الزكوات لمصلحة الفقير والغني على السواء.

[2] يعتقد ابن عاشور أن المصالح المرسلة أولى بالاعتبار من القياس، لأن القياس جزئي ثابت بالظن في جزئي، أما المصالح المرسلة فكلية مستقرأة من عموم مصالح الشريعة. ينظر له: مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 308-313. ولا يغيب عن ذهن الباحث أن المصالح المرسلة إنما ينظر فيها إلى جنس المصلحة وإلى جنس الحكم، وهو بعيد إذا ما قورن بالقياس الذي يشترط فيه عين الحكم أو نوعه في عين الوصف أو نوعه، وهو ظن راجح أو أقرب إلى اليقين.

إنكار بعض العلماء للمصلحة المرسلة والاستحسان هو في إثبات شرع زائد يكون فيه خرق لأحكام ومحرمات ثابتة في الشريعة، مما يعد الأخذ به تشريعا لا ينبغي إلا لمن له حق التشريع[1]. وربما كان سبب الإنكار أيضا عدم إرجاع المصلحة إلى أصول الشريعة، واعتبارها بمطلق النظر العقلي كما أشار إليه الجويني[2]. ويؤيد هذا المعنى تصنيف ابن النجار المصلحة المرسلة في الضرب المخالف للقواعد من المناسب. كما يؤيد ذلك أيضا الأمثلة التي يضربونها عند الحديث عن المصالح المرسلة، كتعذيب المتهم من أجل الإقرار، وقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها، وجدع الأنف واصطلام الشفة (أي قطعها)... وهو ما أنكر العلماء نسبته إلى الإمام مالك، وقال ابن برهان: هو أجل من أن ينسب إليه مثل ذلك[3].

حاول بعض العلماء وضع ضوابط للأخذ بالمصلحة المرسلة حتى تكون محل اتفاق، فعلق الجويني صحة الاستدلال بها على ضوابط تلتقي مع ضوابط المعنى في القياس في أنها تخضع للمعارضة والنقض، وشرْط ثبوتها عدم مناقضتها لأصول الأدلة[4]. بينما وضع الشاطبي ضوابط أكثر وضوحا للأخذ بها، وهي ثلاثة: أن تكون المناسبة فيها معقولة غير أنها جارية على دون المناسبات التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، فهي أقل من القياس من حيث ظهورها للمجتهد من جهة، وليست من التعبدات التي لا مدخل فيها للقياس من جهة أخرى. وأن تكون ملائمة لمقاصد الشارع، فلا تناقض أصلا من أصوله ولا دليلا من أدلته[5]. وأخيرا: أن يكون حاصل الأخذ بها يرجع إلى حفظ أمر ضروري من باب "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، فهي من الوسائل لا من المقاصد، ولا يلزم أن يكون ما ثبت بها من وسائل على كيفية معينة، بل

---

[1] مثال ذلك: إنكار الغزالي على الحنفية قبولهم لشهادة الأربعة في الزنا إذا اختلفوا في أي زاوية رأوه، وقالوا يحد استحسانا، لأنه لعله كان يزحف في زنية واحدة في الزوايا الأربع، وعلق قائلا: فاستباح سفك دم مسلم بمثل هذا الاستحسان. ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول، المرجع السابق، 320/2. وقول الغزالي في المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط3، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1419هـ، 1998م، ص479.

[2] ينظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، المرجع السابق، 164/2.

[3] ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول، 291/2. هذا مع أن الجويني ينسب إلى الإمام مالك أنه يجيز لولاة الأمر القتل في التهم العظيمة. ينظر له: البرهان، المرجع السابق، 169/2.

[4] ينظر: الجويني، البرهان، المرجع السابق، 170/2-171.

[5] ونص في الموافقات على أنه يشترط في الأصل الذي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشارع، ومنه الاستدلال المرسل، أن يكون قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به. ينظر: الشاطبي، الموافقات، 32/1.

يصح منها كل ما يؤدي إلى مقصد الشارع، أو يرجع إلى رفع حرج لازم، فهو إما متمم للضروري أو أنه حاجي، ويكون في هذه الحالة من باب التخفيف المؤدي إلى رفع الحرج، فلا يثبت بها ما يؤدي إلى زيادة في التكليف. ومثاله رأي الإمام مالك في المولي إذا أبى الفيء أو الطلاق، حيث اختلف الفقهاء؛ هل يطلق عليه القاضي أو يحبس حتى يطلق؟ فقال يطلق القاضي عليه. قال ابن رشد: "وسبب الخلاف معارضة الأصل المعروف في الطلاق للمصلحة، فمن راعى الأصل المعروف في الطلاق قال لا يقع طلاق إلا من الزوج، ومن راعى الضرر الداخل من ذلك على النساء قال يطلق السلطان، وهو نظر إلى المصلحة العامة، وهذا هو الذي يعرف بـ "القياس المرسل" والمنقول عن مالك العمل به، وكثير من الفقهاء يأبى ذلك"[1].

البند الثالث: صلة المصلحة المرسلة بالسياسة الشرعية

مهما كان مدى الاتفاق أو الاختلاف الدائر بين العلماء على حجية المصلحة المرسلة، فإنها تتعلق بدقيقة من الدقائق العلمية التي لا يتناولها بالدرس إلا العلماء الراسخون في العلم من المجتهدين، وقد يحتاجها أولو الأمر في بعض القضايا التشريعية، إلا أنها لا يمكن أن تبلغ ما أولاها كثير من الباحثين من الأهمية التي تصل إلى درجة القول بأن العمل السياسي يعتمد على المصلحة المرسلة، وأن كل ما يفعله الإمام، بل أغلب قضايا العمل السياسي والأهداف السياسية التي تواجه النظام السياسي تدخل في المصالح المرسلة من حيث الاستدلال بها والاستناد إليها في عملية صنع القرارات السياسية المتعلقة بالمصلحة العامة[2].

فمثل هذا الرأي يفترض أن ولي الأمر ممنوع من التصرف إلى أن يجد له مخرجا من طريق المصلحة المرسلة، وهذا إن كان مقبولا في المعنى الضيق للسياسة الشرعية الذي يقصد به المبالغة في التعزير أو تغليظ العقوبة، بسبب معارضتها لأصل حرمة النفس، فإنه لا يكون مقبولا في المعنى

---

[1] ابن رشد، بداية المجتهد، المرجع السابق، 423/4. وفي موضع آخر ذكر مسالة قتل الرجل بالمرأة قصاصا، في معارضة قوله تعالى "والأنثى بالأنثى"، قال: "والاعتماد في قتل الرجل بالمرأة هو النظر إلى المصلحة العامة" المرجع نفسه 34/6.

[2] هذا ما يراه فوزي خليل، المصلحة العامة، المرجع السابق، ص 94-96. بل إن الريسوني ذهب إلى أن السياسة الشرعية تقوم أساسا على المصلحة المرسلة، هذه المصالح التي تتسع يوما بعد يوم، وتتزايد بتزايد حجم الأمة وحاجاتها، بل هي تمس كيانها ومصيرها، وتؤثر على أرزاقها وكرامتها، وعلى انحطاطها أو تقدمها... ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد، المرجع السابق، ص 291-292.

العام لها. ذلك أن الإمام مأمور بالسعي لتحصيل المصالح التي ينوب عن الأمة في القيام بها، وهي في مجملها مصالح مطلوبة في الشرع أو مباحة على أقل تقدير.

فربما كان اختلاف العلماء في المصلحة المرسلة قد ألقى بظلاله على الموقف من السياسة الشرعية، لأن النقاش الواقع في هذه القضية يتعلق بمدى ما يفتح أمام الولاية العامة من سلطان على الحقوق الخاصة للأفراد أو ما يسمى الآن بالحقوق والحريات، وهي مصالح ضرورية في نظر الشارع. فالمساس بهذه الحقوق والكليات لا ينبغي إلا بدليل من الشرع لقول النبي ﷺ: **"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله"**[1]، وحقها هو ما ألزم به الشارع واقتضاه.

لذلك رأينا الجويني يشنع على المسترسل في المصلحة المرسلة بإقامة عقوبة أو مصادرة مال من غير دليل من الشرع، وبالجملة؛ الإخلال بالكليات الخمس التي هي في مرتبة الضرورة، فلا يجوز لولي الأمر ولا لغيره المساس بها من غير دليل يدل على جواز ذلك. وقال ردا على ما افترضه رأيا للإمام مالك: ".. لو صح التمسك بكل رأي من غير قرب ومداناة، لكان العاقل ذو الرأي، العالم بوجوه الإيالات، إذا راجع المفتين في حادثة فأعلموه أنها ليست منصوصة في كتاب ولا سنة، ولا أصل لها يضاهيها، لساغ له والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده والأليق بطرق الاستصلاح. وهذا مركب صعب لا يجترئ عليه متدين، ومساقه رد الأمر إلى عقول العقلاء، وأحكام الحكماء، ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك"[2]. فلابد إذن من الاجتهاد في الحكم الشرعي من أهله لأن المسألة تشريعية وليست سياسية[3].

---

[1] رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب "فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم". ورواه مسلم بلفظ قريب، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله.

[2] الجويني، البرهان في أصول الفقه، المرجع السابق، 164/2. ويرد القرافي على الجويني في تشديده على الإمام مالك، بأنه استرسل في كتابه الغياثي واجترأ على ما لم يقل به المالكية رغم إنكاره عليهم، وكذلك الغزالي في شفاء الغليل. ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، المرجع السابق، ص 351.

[3] ويعتقد م رشيد رضا أن العلماء لم يصرحوا بحجية المصالح المرسلة مع اعتبارهم كلهم لها خوفا من أن يتخذ أئمة الجور إياها حجة لاتباع أهوائهم، وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم، فرأوا أن يتقوا ذلك برد جميع الأحكام إلى النصوص ولو بضرب من القياس الخفي، فجعلوا المصالح المرسلة من أدق مسائل العلة في القياس. ينظر: تفسير المنار، المرجع السابق، 165/7. ونعتقد أن غرض العلماء علمي، يهدف إلى ضبط الاجتهاد في الشرع وليس سياسيا يعتمد المناورة مع الحكام وأصحاب السلطة والنفوذ.

وقد استدل القرافي على جواز السياسة الشرعية بمعنى التوسعة على الحكام بعدة أدلة، منها المصلحة المرسلة. فهذه الأدلة أو الوسائل الاجتهادية هي أدوات في يد المجتهد لتلمس الحكم الشرعي من مظانه، وليس عملا سياسيا ردعيا كما يعتقد بعض الناس خطأً. وقد يلجأ ولي الأمر إلى المصلحة المرسلة إذا كان مجتهدا لمعرفة الحكم الشرعي، أو يكل الأمر إلى من يفعل ذلك من المجتهدين، إلا أنه لا يعتمد عليها اعتمادا تاما، بل هي لا تمثل في مجاله سوى طريق من طرق معرفة الأحكام الشرعية.

نخلص من كل ما سبق إلى أن للسياسة الشرعية معنيين: أما بالمعنى العام، فهي تدبير أمور الدولة بما يتوافق مع أحكام الشريعة ومقاصدها. ويمكن إطلاق "فقه السياسة الشرعية" على ما ترتب على ذلك من أحكام لتمثل في مجموعها القوانين التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم وتضبط تصرفات أولي الأمر تجاه حقوق الناس. ولقد أصبحت تمثل في عصرنا تجسيدا لأسلوب الحياة العامة التي ينبغي أن يلتزم بها المجتمع الإسلامي ويتميز بها عن غيره من المجتمعات. وهذا مغزى وصفها بالشرعية، إذ تلتزم الإسلام عقيدة ومنهجا تشريعا وغاية، مما يعطي للسياسة الشرعية أبعادا أوسع، لتعبر عن منهج الإسلام في الحكم.

أما السياسة الشرعية بمعناها الخاص فهي: السلطة التقديرية التي منحها الشارع لولي الأمر خارج إطار الحكم الشرعي الثابت بدليل من الأدلة الشرعية المعروفة عند الفقهاء. وهذا المعنى يمثل حقيقة الاجتهاد الذي لا تنفك عنه الولاية العامة، والذي أطلقنا عليه اسم (اجتهاد التدبير)، وهو يختلف عن الاجتهاد في الحكم الشرعي من حيث طبيعته ومن حيث الوسائل المعتمدة فيه فضلا عن الغرض المتوخى منه. حيث يسعى ولي الأمر من خلاله إلى سياسة الأمة سياسة شرعية من خلال تدبير أمورها بالسعي إلى الاستكثار من المصالح واستفراغ الوسع في دفع المفاسد، وتلك هي وظيفة الولاية العامة.

المبحث الثاني
المصلحة التدبيرية موضوع السياسة الشرعية

بعد أن تبين أن بيد ولي الأمر نوعين من الاجتهاد؛ اجتهاد في الحكم الشرعي، واجتهاد في تدبير المصالح، وأن المصلحة المرسلة لا تمثل سوى أداة من أدوات الاجتهاد التي يستعملها كما يستعملها غيره في الوصول إلى الحكم الشرعي، وأن المصلحة المنوطة به أوسع من مدلول المصلحة المرسلة، إذ هي قوام تدبير المصالح التي كلف بالقيام عليها للمحافظة على كيان الأمة ووجودها، وفي هذا المبحث بيان لحقيقة المصلحة التدبيرية، والفرق بينها وبين المصلحة التشريعية في مطلبين:

المطلب الأول: المقصود بالمصلحة التدبيرية والخصائص التي تميزها

المطلب الثاني: الفرق بين المصلحة التدبيرية والمصلحة التشريعية

المطلب الأول: المقصود بالمصلحة التدبيرية والخصائص التي تميزها

نحاول أن نحدد مقصودنا بالمصلحة التدبيرية باعتبارها الغاية الأولى من السياسة الشرعية، والخصائص التي تتميز بها.

الفرع الأول: المقصود بالمصلحة التدبيرية

إن المصلحة التدبيرية التي هي مناط اجتهاد الإمام بالدرجة الأولى، إنما هي ثمرة النوع الثاني من الاجتهاد، أعني اجتهاد التدبير الذي سبق بيانه قريبا، ذلك أن السياسة الشرعية هي تعبير عن الحركة السياسية باتجاه تحقيق المصلحة العامة في الواقع الاجتماعي والسياسي، فهي على هذا الأساس نشاط وسلوك صادر من أولي الأمر باتجاه غاية مرسومة[1]. ولابد لولي الأمر من اعتماد اجتهاد التدبير في هذا السعي بشكل أساسي، وإن كان لا يستغني في سعيه ذاك عن اجتهاد الأحكام ليكون سعيه في تحصيل المصالح ودفع المفاسد منسجما مع مقتضيات الشرع ولتكون سياسته في ذلك شرعية.

ومن هنا وجدنا العلماء يشترطون في من يتولى الخلافة أن يكون ذا كفاية وقدرة على القيام بمقاصد الإمامة، إذ لا يجوز أن يترأس الأمة من هو جاهل، غير قادر على حماية مصالحها

---

[1] فوزي خليل، المصلحة العامة، المرجع السابق، ص115.

ولا التصرف بما ينفعها، ولا على الذب عنها مما يضرها، حتى قالوا إن أهل الحل والعقد إذا عرض لهم الاختيار بين عالم بالدين لكنه جاهل في أمور الحكم غير كفء للقيام بها، وبين من هو ذو كفاية للقيام بذلك مع قلة علمه بالدين، لكنه غيور عليه قائم بالالتزام به، فإن عليهم ترجيح الكفء على الأعلم والأتقى في الدين[1]، ذلك أن الأعلم بالدين، وإن كان لا يعوزه معرفة المصالح التشريعية، إلا أن جهله بالمصالح التدبيرية أو بوسائلها ومداخلها ومخارجها لا يؤهله للقيام بها، بل سيكون سببا في تضييعها رغم حرصه وصدقه وإخلاصه، هذا على الرغم من أن الاجتهاد شرط من شروط تولي الخلافة باتفاق العلماء.

ولأن الصحابة قد تشربوا بالمعاني والقيم التي جاء بها النبي ﷺ وألهموا مصادر حديثه وموارده، لم يجدوا مشقة في القيام على مصالح الإسلام والمسلمين بعد وفاته تطبيقا لهذه المعاني والقيم. من هنا أقدموا، وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون، على القيام بكل ما وجدوا فيه مصلحة للإسلام والمسلمين حتى لو لم يسبق أن فعل النبي ﷺ شيئا من ذلك، وكانت عبارة "هو والله خير" تتردد على أفواههم كلما عرض لهم أمر خطير من مصالح الإسلام والمسلمين، بل في مثل خطورة جمع القرآن الكريم، وكل ذلك امتثالا لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[2]. فالخير المراد هنا والمصلحة المقصودة في مثل هذا السياق غير المصلحة التي تعلل بها الأحكام الشرعية المنصوصة والتي على أساسها تلحق المسائل غير المنصوصة بها. فالعمل في سبيل الحفاظ على هذا الدين وما يضمن استمراره وانتشاره، هو عمل إيجابي فيه "فعل": "وَافعَلُوا الخَير"[3]، وهو نظرة احتياط تستشرف المستقبل "وإني أخشى أن

---

[1] الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص 310.

[2] سورة الحج، الآية 77.

[3] قال ابن عباس: صلة الرحم ومكارم الأخلاق. ينظر: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، ط4، دار طيبة للنشر والتوزيع، دم، 1417 هـ، 1997 م، 401/5. قال الرازي بعد أن أورد قول ابن عباس: "... فعل الخير ينقسم إلى خدمة المعبود الذي هو عبارة عن التعظيم لأمر الله وإلى الإحسان الذي هو عبارة عن الشفقة على خلق الله ويدخل فيه البر والمعروف والصدقة على الفقراء وحسن القول للناس..." ينظر: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، 1401هـ، 1981م، ج12/23. وقال الشوكاني: "وهو أعم من الطاعة الواجبة والمندوبة" ينظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، دت، 470/3.

يستحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن" كما هو نص قول عمر. قال ابن حجر ردا على اعتراض يمكن أن يرد على تصرف أبي بكر ﷺ: "والجواب: أنه لم يفعل ذلك إلاّ بطريق الاجتهاد السائغ الناشئ عن النصح منه لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم، وقد كان النبي ﷺ أذن في كتابة القرآن، ونهى أن يكتب معه غيره، فلم يأمر أبو بكر إلاّ بكتابة ما كان مكتوبا"[1].

وهذا المعنى هو ما حاول ابن عاشور أن يفصح عنه ولم يدركه، عندما بين غرضه من معرفة أنواع المصالح باعتبار أثرها في قوام أمر الأمة، وأن غرضه من ذلك ليس غرض الفقهاء من دراسة المصالح، وإنما غرضه حصول المعرفة بالمصالح واليقين بصور كلية من أنواع هذه المصالح عبر جمع الكثير من صورها المختلفة التي عرفت بأنها مقصودة في الشريعة، وقد جعلها تحت مسمى "المصالح المرسلة" مفسرا ذلك بأن "... معنى كونها مرسلة أن الشريعة أرسلتها فلم تنط بها حكما معينا ولا يلفى في الشريعة لها نظير معين له حكم شرعي فتقاس عليه.."[2]. ويبدي ابن عاشور عجبا من موقف إمام الحرمين المتردد من المصلحة المرسلة، وموقف الغزالي المضطرب في قبولها، كما يقول، ثم يقفي على أثر الإمامين بأنه لا ينبغي الاختلاف بين العلماء بتصاريف الشريعة المحيطين بأدلتها في وجوب اعتبار مصالح هذه الأمة ومفاسد أحوالها عندما تنزل بها النوازل. وربما غاب عن ذهن ابن

---

[1] أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط3، دار السلام، الرياض، دار الفيحاء، دمشق، 1421هـ، 2000م، ج17/9. قال: "وإذا تأمل المنصف ما فعله أبو بكر من ذلك، جزم بأنه يعد من فضائله، وينوه بعظيم منقبته لثبوت قوله ﷺ: (من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها)، فما جمع القرآن أحد بعده إلاّ وكان له مثل أجره إلى يوم القيامة".

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 308-309. إلا أن ابن عاشور وقع له اضطراب في محاولته لمعرفة أنواع المصالح، حيث يقول في الموضع نفسه، إن غرضه ليس مجرد معرفة مراعاة الشريعة إياها في أحكامها المتلقاة عنها، لأن ذلك مجرد تفقه في الأحكام، وهو مما يهم الفقهاء، وهو دون غرضنا من علم مقاصد الشريعة، ولا أن نقيس النظائر على جزئيات تلك المصالح، لأن ذلك ملحق بالقياس وهو من غرض الفقهاء... وإنما حصول اليقين بصور كلية من أنواع المصالح، حتى إذا حلت حوادث لم يسبق حلولها في زمن الشارع ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية. ثم يطلق عليها اسم المصالح المرسلة. كما ينبه على أن طريق المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليه المسالك ... فإن لم يفعل فقد عطل الإسلام عن أن يكون دينا عاما باقيا... فالعلم بالمصالح عنده هو مجرد طريق من طرق معرفة الأحكام إذا ما غابت الأدلة الشرعية المعروفة. لذلك فإن ابن عاشور لم يخرج عن هم الفقيه الذي يتمثل في استخراج الأحكام الشرعية حتى لو كان ذلك من مصلحة كلية. إلا أنه ألحقها بمسمى المصلحة المرسلة، فحصرها في مجرد مسلك من مسالك الدلالة التي ثار حولها الجدل بين الفقهاء.

عاشور أن مما ينص عليه إمام الحرمين نفسه، أن المختلفين في المصالح من حيث إناطة الأحكام بها، لا يختلفون في تصرفات الإمام بالمصلحة، وهو قائد الأمة الجامع لأمورها المكلف بمصالحها ومفاسدها... وفي ذلك أظهر دليل على أن المصالح المرسلة التي يتحدث عنها الأصوليون، غير المصالح التي تتعلق بتدبير أمور الأمة. فهي من مجال التدبير، قد أقرها الشارع إجمالا وأوكل تفصيلها إلى أولي الأمر ومن هم في حكمهم، ومن هنا كانت هذه المصالح قطعية على الأقل في لزوم اتباعها إذا صدرت من جهة مخولة، بخلاف الأقيسة بأنواعها، ومنها المصلحة المرسلة (القياس المرسل) فهي ظنية.

وقد ادعى جمع من المعاصرين وجود فراغ في اجتهاد الفقهاء، وأن علماءنا قد ضيعوا جانبا عظيما من حياة الأمة فلم يجتهدوا فيه ولا أعطوه حقه خوفا من الحكام، أو على الأقل تجنبا للصدام بهم. وهذا خطأ كبير في حقهم، ويفنده أن طبيعة هذا المجال مختلفة لارتباطها بالولاية. ولقد عالجوا ما رأوه ضروريا من ذلك ولصيقا بالفقه، وتركوا الباقي لأهل العلوم الأخرى ممن اعتنوا بعلوم السياسة بأنواعها ومراتبها. وهذا الموقف الذي اتخذه الفقهاء قد أشاد به بعض علماء السياسة حديثا؛ يقول حامد ربيع: "... والواقع أن الخلط بين النظم السياسية، أي نظم الممارسة الحكومية، ونظم التعامل الاجتماعي على مستوى العلاقات الفردية هو دخيل في تقاليدنا الإسلامية والعربية؛ الفقيه —وهذه ظاهرة عامة اشترك فيها أغلب الأئمة وعلى وجه التحديد الأئمة الأربعة– لم يكن يسمح لنفسه بأن يتعرض بالإفتاء لأي ناحية من نواحي السلطة، أي تلك التي نصفها اليوم بأنها التعامل السياسي. عملية الربط بين المواقف الفكرية والإيديولوجية والنظم الاجتماعية لا تبرز إلا فقط في المجتمعات غير الناضجة"[1].

ومن أبرز الأمثلة التي تضرب على المصلحة التدبيرية: تقدير العطاء، وهي مسألة على غاية من الأهمية لتعلقها بأرزاق الناس وكيفية توزيع موارد الدولة، إلا أنه لم يرد فيها حكم شرعي، سوى أنها موكولة إلى اجتهاد الإمام ينظر فيها بتقديره للمعطيات المتاحة والحاجات المفتوحة ومدى توفر الأموال ... وقد اختلفت وجهة نظر الخلفاء الراشدين في ذلك، وكل عمل حسب اجتهاده. قال ابن جماعة: "كان أبو بكر وعلي رضي الله عنهما يريان التسوية بين الناس في العطاء، ولا يفضلان بسابقة ولا غيرها، وليس معنى التسوية أن يسوي بينهم في قدر العطاء، بل معناه أن يعطي كل إنسان على قدر حاجته وكفايته. وكان عمر بن الخطاب وعثمان رضي الله عنهما يريان التفضيل

---

[1] حامد ربيع، في تعليقه على كتاب سلوك المالك، المرجع السابق، هامش1، 56/1.

بالسابقة في الدين والهجرة، وعملا به في خلافتهما. ولما ناظر عمر أبا بكر حين سوى بين الناس، فقال: أتسوي بين من هاجر الهجرتين، وصلى القبلتين، وبين من أسلم عام الفتح خوف السيف؟ فقال أبوبكر رضي الله تعالى عنه: إنما عملوا لله، وإنما أجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ. فقال عمر: لا أجعل من قاتل رسول الله ﷺ كمن قاتل معه. ولما استخلف ووضع الديوان، فضل بالسابقة وجعل العطاء طبقات.."[1]

إن رسالة الإسلام ليست قاصرة على الأحكام، وإن القرآن الكريم ليس كتاب تشريع فحسب، وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الآيات التي قصد بها الأحكام وذكرت فيها تصريحا لا تتعدى الخمسمائة آية من مجموع آياته[2]. فإلى جانب تقرير قواعد العقيدة والتشريع والعبر التي ينطوي عليها القصص القرآني والهدي وغير ذلك من المحاور الكبرى التي تناولها القرآن[3]، هناك ما سماه الله تعالى بالحكمة. ومن هذه الحكمة: الأهداف والغايات والأساليب التي تتخذ في سياسة أمور الأمة والسعي إلى تحصيل مصالحها... ومن مظاهرها: اختيار ولي الأمر نوع التصرف، والوقت المناسب له، وكيفية القيام به لكي يجني ثمرته. من ذلك قول عمر بن عبد العزيز؛ يبين أن الرجوع بالناس إلى الدين بعد أن ابتعدوا عنه ينبغي أن يكون بالتدرّج، وأن تفويت هذه القاعدة يؤدي إلى الفساد والفتنة، يقول: "والله لأريدن أن أخرج لهم المُرَّةَ من الحق، فأخاف أن ينفروا عنها، فأصبر حتى تجيء الحلوة من الدنيا، فأخرجها معها، فإذا نفروا لهذه سكنوا لهذه"[4].

وقد تلتقي مقومات مفهوم المصلحة في السياسة الشرعية مع المفهوم الأصولي لها، إذ تنبثق مقومات المفهومين من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التي ترجع إلى حفظ منظومة أصول

---

[1] بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط2، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، 1407هـ، 1987م، ص 118-119.

[2]وبعض العلماء يرى أنها تفوق هذا العدد، إلا أنها تؤخذ على سبيل النظر والاستنباط. قال الزركشي: "قيل إن آيات الأحكام خمسمائة آية وهذا ذكره الغزالي وغيره وتبعهم الرازي، ولعل مرادهم المصرح به، فإن آيات القصص والأمثال وغيرها يستنبط منها كثير من الأحكام، ومن أراد الوقوف على ذلك فليطالع كتاب الإمام الشيخ عز الدين بن عبد السلام". بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1376 هـ،1957 م، 2/3-4. وهو يقصد بكتاب العز: (الإمام في بيان أدلة الأحكام).

[3] ألّف محمد الغزالي رحمه الله تعالى كتابا سماه: (المحاور الخمسة للقرآن الكريم) وهي: الله الواحد، الكون الدال على خالقه، القصص القرآني، البعث والجزاء، التربية والتشريع.

[4] ابن تيمية، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص126.

المصالح اللازمة لاستمرار الحياة الاجتماعية والسياسية وانتظام أمرها، كما يرى بعض الباحثين[1]، إلا أن هذا الالتقاء يقف عند ما يقتضيه وحدة الكيان العام للدين الإسلامي ككل، بينما تختلف كل واحدة منهما عن الأخرى من حيث الغاية التي وجدت لأجلها، ومن حيث طبيعة المسائل والوقائع التي تتعامل معها، ومن حيث طبيعة المعالجة التي تتوخى من إعمال كل منهما، وبالتالي المدى الزمني لكل منهما. فلا نسلم أن المصلحة التدبيرية التي هي موضوع الولاية العامة ومحور السياسة الشرعية، تقف عند مجرد المصالح اللازمة لاستمرار الحياة الاجتماعية والسياسية وانتظام أمرها، بل هي أوسع من ذلك وأبعد مدى رغم أنها لا تهمل هذه المصالح ولا تتجاوزها، كما سنعمل على بيانه في المبحث الثالث من هذا الفصل بحول الله تعالى.

الفرع الثاني: خصائص المصلحة التدبيرية

تتميز المصلحة التدبيرية بعدد من الخصائص، منها أنها لا تخرج عن حدود الشرع، فالأصل فيها المشروعية، ثم إنها واسعة فضفاضة تحتاج إلى تحديد ممن يتولى القيام عليها، وهي وقتية، ولذلك تكون قابلة للتجديد في مظاهرها كما تعتمد على الوسائل في التفاعل مع الواقع:

البند الأول: الأصل في المصلحة التدبيرية المشروعية

من خصائص المصلحة التدبيرية أن الأصل فيها المشروعية (سواء بالوجوب أم الندب أم الإباحة)[2] حتى يثبت دليل المنع، فهي لا تحتاج إلى دليل من الكتاب والسنة في كل جزئية من جزئياتها. ولما كان هذا النوع من المصلحة في الغالب يوكل إلى أولي الأمر، وطاعة أولي الأمر هي طاعة مشروطة وليست مطلقة؛ فهي مشروطة بأن تكون في طاعة الله، وأن تكون في مصلحة المسلمين... فما دامت تصرفات الولاية العامة تحقق مصلحة أو تدفع مفسدة ولا تصادم الأدلة الشرعية، فهي مشروعة ينبغي طاعتهم فيما أمروا به منها.

وقد أنشأ الخلفاء الراشدون أنظمة وأحكاما ... لم يتخذها النبي ﷺ، كاتخاذ عمر الدواوين لما فيها من مصلحة حفظ الحقوق وترتيب أمور الجهاد... فبدأت أول الأمر باللغة الفارسية؛ لغة النظام ذي الأصل الفارسي، ثم نقلت شيئا فشيئا إلى العربية لما أصبح ذلك متيسرا.

---

[1] فوزي خليل، المصلحة العامة، المرجع السابق، ص142.

[2] من الفوائد التي استخرجها ابن القيم الجوزي من غزوة تبوك، أن الإمام إذا رأى المصلحة في أن يستر عن رعيته بعض ما يهم به ويقصده من العدو ويوري به عنه استحب له ذلك أو تعين بحسب المصلحة. ينظر له: زاد المعاد، المرجع السابق، 18/3.

ويوضح ابن القيم ردا على من اتخذوا مصطلح السياسة قسيما للشرع، بأن تسمية السياسة العادلة إنما هو أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلا فهي من الشرع، ثم أورد أمثلة من تصرفات النبي ﷺ يؤيد ذلك[1].

ومن أهم ما يترتب على هذه الخصيصة، أن المصلحة التدبيرية تابعة للمصلحة ذات البعد التشريعي، فلا يجوز أن تعارضها أو تتناقض معها. وهذا ناتج عما سبق ذكره من الخصائص التي تتميز بها المصلحة الشرعية عموما، وهي أن مصلحة الدين أساس للمصالح الأخرى الدنيوية.

البند الثاني: المصلحة التدبيرية واسعة وفضفاضة

ومعنى كون المصلحة التدبيرية واسعة وفضفاضة، أن الأنظار تختلف في تقديرها وتتباين، سواء كان ذلك في تحديد طبيعتها أم في مقدارها أم في أولويتها على غيرها من المصالح، أو كان ذلك في تقدير حاجة الأمة إليها في وقت معين، بل إن الاختلاف قد يصل إلى تقدير كون تصرف من التصرفات نافعا للأمة أو ضارا بها في ظرف من الظروف... "ومن المعلوم أن المصالح متشعبة، وأن الأمر فيها ليس بالبيِّن الذي لا يقبل خلافا ولا يحتمل نزاعا، فقد تعرض أمور تتوسط ما بين جهتي الخير والشر فتمسها كل جهة منهما بمسها ويُرى فيها ما يجعلها مختلَفا للنظر، ففيما تراها بعض الأنظار في ناحية من الناحيتين، تراها أنظار في الناحية الأخرى، فتعد مرة من المصالح وتعد مرة من المفاسد؛ فإذا عدت مصلحة اقتضى ذلك من التدبير ما يحققها، وإذا عدت مفسدة اقتضى منه ما يبعدها"[2]. وذلك راجع إلى أن نتائج هذه التصرفات لا تظهر في الغالب إلا بعد التنفيذ، فيظهر عند ذلك حسن التقدير أو سوء التدبير.

ومثال ذلك: دخول الدولة الإسلامية في معاهدة مع دولة أخرى، لابد أن يكون من أجل تحقيق مصالح سياسية أو اقتصادية أو غيرها... ومن المسلّم أن يكون ما تجنيه الدولة من منافع ومصالح في هذه المعاهدة متكافئا مع ما تقدمه من التزامات، غير أن تقدير هذا الأمر مسألة تخضع لوجهات النظر، حسب المعطيات المفروضة في تلك اللحظة عند أصحاب النظر السياسي،

---

[1] ابن القيم الجوزي، إعلام الموقعين، المرجع السابق، 4/372-374.

[2] علي الخفيف، "بحث في الخلافة العامة" دون ناشر ولا تاريخ ولا مكان، ص108. من خزانة مكتبته رحمه الله بكلية الحقوق جامعة القاهرة. وهو بحث مرقون إلا أنه أشبه بالمخطوط، وفيه تصحيحات بقلم الرصاص في مواضع متعددة، وقد نقلت النص حسب التصحيح الذي عليه، لأن ما بالأصل لا يستقيم به المعنى ابتداء من قوله: فتمسها كل جهة منهما ...إلى من الناحيتين.

فيحدث الاختلاف، ولا يمكن القطع بكون التصرف في مصلحة المسلمين أو في غير مصلحتهم إلا بعد أن تظهر آثاره عند التطبيق.

ولذلك كانت المصلحة التدبيرية تحتاج إلى تقدير من جهة معينة، فناط الشارع بالولاة طلب المصالح العامة الراجعة إلى الولاية وأمرهم بدفع المفاسد، وحث أهل الكفاية على إعانتهم في ذلك؛ "ولما علم أن الآراء تختلف في معرفة الصالح والأصلح، والفاسد والأفسد، وفي معرفة خير الخيرين وشر الشرين، حصر الإمامة العظمى في واحد، كيلا يتعطل جلب المصالح ودرء المفاسد، بسبب اختلاف الولاة في الصالح والأصلح ودرء الفاسد والأفسد... وكذلك قدم في كل ولاية أعرف الخلق بمصالحها ومفاسدها، وأعرفهم بأحكامها، وإن كان قاصرا في معرفة أحكام غيرها، وجاهلا بها إذ لا يضره ذلك في ولايته"[1]، فأُمِرت الرعية بالطاعة لأولي الأمر وتفويض الأمر إليهم ما لم يكن في ذلك معصية بينة أو مفسدة ظاهرة.

البند الثالث: المصلحة التدبيرية وقتية

من خصائص المصلحة التدبيرية أن الاجتهاد المنبثق عنها وبالتالي التصرفات المبنية عليه تكون وقتية، فتبقى القرارات المبنية على هذا النوع من المصلحة، صالحة للتطبيق ما دام تطبيقها يؤدي إلى تلك المصلحة، فإن ظهر لصاحب الولاية، أو اقتضت الظروف أنها قد انتهت، أو أصبحت غير راجحة... وجب تغيير ما بني على هذا الاجتهاد من قرارات، بل إنه بالإمكان نقض هذه القرارات وإبطال ما ترتب عليها من آثار.

مثال ذلك من تصرفات النبي ﷺ: دستور المدينة الذي وضعه عليه الصلاة والسلام فور وصوله إليها، والذي حدد فيه علاقة المسلمين بعضهم ببعض، وعلاقتهم بغيرهم من أهل المدينة وهم –حينئذ– اليهود، فيه جانب من تصرفات النبي ﷺ بالإمامة، خصوصا الاتفاق مع أقوام بعينهم، ومضمون هذا الاتفاق من سلم وتعاقل (الديات) في القتلى والتموين والإنفاق في حروب الدفاع عن المدينة... فهذه كلها تصرفات بالإمامة، يخضع تدبيرها لإمام الوقت، بينما قد يؤخذ منها إجمالا ضرورة اتخاذ مثل هذه الوثائق الدستورية لتنظيم الحياة داخل الدولة، وتحديد الحقوق والواجبات، فضلا عن الحكم بوجوب رجوع ذلك إلى الإمام.

---

[1] العز بن عبد السلام، القواعد الصغرى، المرجع السابق، ص 120-121.

البند الرابع: المصلحة التدبيرية متجددة في مظاهر تجليها

المصلحة التدبيرية تعتمد عليها السياسة، فهي متجددة في مظاهر تجليها، وكونها متجددة راجع إلى أنها تعالج الأوضاع الحاضرة والمستقبلة باستمرار، وهي تحتاج إلى التجدد كلما أحدث الإنسان فسادا جديدا أو تغيرت أوضاعه في صروف الخير. مثال ذلك: الحديث عن صلاح الكون والمحافظة على البيئة وعلى مكونات الأرض والسماء لحماية الإنسان من اختلال التوازن البيئي، إنما نشأ لما غدا الإنسان مقتدرا مالكا للمقومات التي تمكنه من إفسادها. فأصبح لزاما على المجتمع وبالتالي الدولة الاهتمام بهذا الجانب ووضع القواعد التي تعمل على المحافظة على الأرض والسماء والبيئة عموما. وذلك بوضع قواعد وقوانين ملزمة تحد من سلطة الإنسان في التعامل مع الكون. وهي من حيث المبدأ مضبوطة في العقيدة الإسلامية ولها في مصادر الشرع دلائل، غير أنها كلية مجملة لا يمكن إعمالها إلا بوضع القوانين التي تنزلها على الواقع، وتعمل على تنظيمها، سواء داخل الوطن الواحد أم على المستوى الدولي العالمي، فإنه من مثل هذه التغيرات نشأت الحاجة إلى توحيد هذه القوانين بين الدول، لأن العالم قد أصبح قرية صغيرة تزدحم بالسكان، وقد يكون في نشاط بعضهم ضرر على البعض الآخر، وهو أمر يحتاج إلى تنظيم. ولعل مما ينطبق على ذلك مقولة عمر بن عبد العزيز ﷺ: "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور".

البند الخامس: المصلحة التدبيرية تعتمد على الوسائل

تعتمد المصلحة التدبيرية بشكل كبير، إن لم نقل كلي، على الوسائل؛ إذ يعد اتخاذ الوسائل المؤدية إليها مناط اجتهاد الطالب لها، فلابد أن تتناسب هذه الوسائل مع قدر المصلحة المطلوبة وخطرها وأهميتها، وهو مجال تختلف فيه الأنظار أيضا. حتى عند الاتفاق على المصلحة والمفسدة، فإن الوسائل التي تتخذ لتحصيل الأولى ولدفع الثانية تختلف فيها الأنظار أيضا؛ يقول بعض المعاصرين: "وفي تعيين الوسائل والأحكام التي تقتضيها المصالح وتحديد الطرق التي تحقق تلك المصالح كذلك، مجال واسع لاختلاف الأنظار وتباين الآراء وتنافي الأحكام؛ فقد يرى بعض الناظرين أن التزام ترتيبات معينة يؤدي إلى مصلحة معينة، ويراها آخرون غير مؤدية إليها، وأن إلزام الناس بها فسق وظلم وبعد عن الطريق السوي"[1].

---

[1] علي الخفيف، بحث في الخلافة العامة، المرجع السابق، ص108.

وللتمثيل لذلك يقول: "وقد عرفنا ما كان في خير أزمان الإسلام عقيدة وإخلاصا ووحدة، من اختلاف في جهات النظر في سلوك سياسات معينة، رأى بعض الخلفاء فيها مصلحة للمسلمين فالتزموها، ورأى قوم أن فرضها على الناس لم يكن إلا بقوة السلطان وهيبة الخليفة، وذلك كحجر عمر بن الخطاب ﷺ على كبار المهاجرين من قريش أن يزايلوا المدينة، ومشاطرته لأموال عماله"[1]. وربما لم يكن الأمر في الأمثلة المسوقة على هذه الدرجة من التناقض، ولكن ذلك قد يصدق على الخلاف المعهود في أصل السياسة الشرعية، أعني العقوبات، هل يجوز أن تزيد على الحدود؟ وهل يمكن أن يبلغ التعزير حد القتل؟ وهو خلاف كبير في الحكم الشرعي، ولكن الفقهاء متفقون على أن ما اختلفت فيه الأنظار مما يسوغ فيه الاجتهاد، سواء في الحكم الشرعي أم في النظر المصلحي، لا يفسق صاحبه وإن رأى فيه غيره ظلما وجورا.

ومن الأمثلة التي تبين اختلاف وجهات النظر في المصلحة التدبيرية، وقد حدثت بين الصحابة أيضا، اختلاف ابن مسعود ﷺ مع الخليفة عثمان ﷺ في مسألة جمع القرآن، فقد عمد الخليفة إلى المصاحف التي تخالف ما اتفقوا عليه من المصحف الإمام فأمر بتشقيقها وحرقها حتى لا يختلف المسلمون في كتاب ربهم، إلا أن ذلك لم يَرُق لعبد الله بن مسعود ﷺ فتمسك بمصحفه، وأمر أصحابه وتلاميذه بذلك[2].

المطلب الثاني: الفرق بين المصلحة التدبيرية والمصلحة التشريعية

بعد ما اتضح معنى المصلحة التدبيرية والخصائص التي تميزها، نعزز ذلك ببيان أهم الفروق التي بدت لنا بين المصلحة التدبيرية وبين المصلحة التشريعية، مع تخصيص فرع لضرب بعض الأمثلة التطبيقية:

الفرع الأول: أوجه الاختلاف بين المصلحتين

نحاول أن نبرز أوجه الاختلاف بين المصلحتين دون الالتفات إلى أوجه الاتفاق، فما لم يذكر فرق بينهما في شيء، فذلك لأنهما يرجعان إلى أصل واحد:

---

[1] علي الخفيف، بحث في الخلافة العامة، المرجع السابق، ص109.

[2] ينظر: أبو زيد عمر بن شبه النميري البصري (173هـ، 262هـ)، تاريخ المدينة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، دار الفكر، قم إيران، 1410ق، 1386ش (كذا)، 992/3، 1004/3-1007.

البند الأول: من حيث طبيعة كل منها (الشمول والدوام والاطراد)

من خصائص المصلحة التشريعية أنها تكون مطردة، مطلقة غير مقيدة بجانب من الحياة دون آخر ولا بزمن دون آخر ولا بقوم دون قوم. ولقد عبر الشاطبي عن ذلك بقوله: "... الشارع قصد بها (يعني المصالح) أن تكون مصالح على الإطلاق، فلابد أن يكون وضعُها على ذلك الوجه **أبديا وكليا وعاما** في جميع أنواع التكليف والمكلفين من جميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها"[1]. فمن خصائص المصلحة التي توخاها الشارع في التشريع، أنها مطردة وعامة وكلية وأبدية. وليس معنى كونها كلية أنها لا تتنزل على الجزئيات، بل تنزلها على الجزئيات يكون على وجه كلي، وإن حدث فيها تخصيص فهو على نظر كلي أيضا، وهو مما يدل على كمال النظام في التشريع[2].

فيترتب على كون المصلحة التشريعية مصلحة على الإطلاق، أن تكون أبدية غير محدودة بزمن، ومعنى ذلك أنها لا تتغير بتغير الزمن، وهذا من أهم ما يميزها عن المصلحة التدبيرية؛ فالمصلحة التشريعية دائمة لا تتغير ولا تتبدل، حتى لو تبدلت بعض الأحكام الاجتهادية، لأن التبدل إنما يحصل في المناطات الواقعية، كأن يتغير العرف الذي بني عليه الحكم الشرعي، بحيث تغيب المصلحة المقصودة للشارع عند تنزيلها فلا تجد مناطها في الواقع، بينما الحكم الأصلي يبقى قائما[3]. أما المصلحة التدبيرية فإنها تظهر في أشكال مختلفة حسب التغيرات الظرفية، لأن الشارع قد شرع في أول الأمر الأخذ بأي وجه من الوجوه حسب مصلحة المسلمين[4].

كما يترتب على هذه الصفات التي تتميز بها المصلحة التشريعية، أن تكون عامة في كونها مصالح لكل الإنسانية، لا تخص جنسا دون آخر ولا نوعا دون غيره. وهو ناتج عن كون رسالة الإسلام موجهة للعالم أجمع، فهي شاملة لكل البشرية لقوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ)[5]، وقوله عز وجل: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)[6].

---

[1] الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 62/2.

[2] ينظر: المرجع نفسه، 62/2.

[3] ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص 58-59.

[4] أورد هذا المعنى البوطي في ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص59 هامش1، عندما علق على مسألة خلاف الأصوليين في مدى نسخ الإجماع للإجماع وأنه خلاف لفظي، معللا ذلك بأن من أجاز النسخ يقصد بالإجماع ما تعلق بالأحكام التي لها أكثر من وجه واحد شرعا. كالبزدوي وصدر الشريعة. وذكره الزركشي أيضا في البحر المحيط.

[5] سورة الأنبياء، الآية 107.

[6] سورة سبأ، الآية 28.

ومما يميز المصلحة التشريعية على التدبيرية أيضا، هو أن الأولى تثبت أو تلاحظ في الحكم بصفة كلية، فيبقى الحكم حتى لو تخلفت تلك المصلحة عن بعض جزئياته، ومثلوا له بمشروعية الزواج بالآيسة رغم عدم وجود مظنة النسل الذي هو مقصود الزواج، كما مثلوا له بالرخصة للمسافر حتى عند تخلف المصلحة المقصودة منها في حالة الملك المرفه، لأن الرخصة تثبت كحكم كلي لكل مسافر على مظنة المشقة حتى لو تخلفت هذه المشقة في بعض جزئيات العلة أو السبب الذي نيط به الحكم. وهذا الأمر لا يتوفر ولا يلفى في المصلحة التدبيرية السياسية، فإنها تكون مطلوبة عند اليقين بوجودها أو رجحان الظن بوجودها، ويلزم ترك سببها وعلتها إذا تخلفت في بعض جزئياتها، فتختص هذه الجزئيات بالحكم الذي يناسبها، ومن هنا احتاجت إلى ناظر على الدوام.

البند الثاني: من حيث الضبط بأمارة ظاهرة

من خصائص المصلحة التشريعية أن الحكم الشرعي المبني عليها يعتمد على أمارة ومظنة تحتمل هذه المصلحة سواء وجدت بالفعل أم تخلفت في بعض أفراد الحكم، حيث يقول الغزالي: "ثم للشرع، في هذا الجنس[1]، نوع تصرف فلا ينبغي أن نغفل عنه، وهو إدارة الحكم على أمارة المصلحة من غير تتبع وجه المصلحة، فإن مصلحة الصبي لحاجته إلى قوام، وحاجته لصغره وضعف عقله، وقد يقوى عقله عند مراهقة البلوغ، ولكن يقطع الشرع غمة الإشكال عن أطراف الأحوال باتباع الصغر الذي هو أمارة المصلحة غالبا فيدار الحكم مرة على عين المصلحة، وأخرى على أمارة المصلحة، وكل ذلك من نظر الشرع"[2]. وهذا ما لا نجده في المصلحة التدبيرية، فإن الناظر إذا تغير اجتهاده في درك المصلحة، أو رأى المصلحة أخيرا في غير ما رآها فيه أولا، وجب عليه التحول إلى حيث وجد المصلحة، فإن رآها في بعض الجزئيات دون بعض وجب عليه إمضاؤها حيث وجدت من غير تعميم.

---

[1] يقصد ما ضربه مثالا على ما يقع في محل الحاجة وهو تسليط الولي على تزويج الصغير والصغيرة. وربما كان كلامه هنا خاصا بالمصالح الحاجية دون غيرها والله أعلم.

[2] الغزالي، شفاء الغليل، المرجع السابق، ص168.

البند الثالث: من حيث حجية الاجتهاد المبني عليها

من الفروق البارزة بين نوعي المصلحة أيضا، أن الاجتهاد المبني على المصلحة التشريعية إذا ارتبط به حكم الحاكم أو الإمام لا يجوز نقضه بحال[1]، لأنه من مسائل الخلاف التي لا تنقض بتغير الاجتهاد، سواء من الحاكم نفسه الذي حكم بمقتضاها أم من حاكم آخر غيره[2].

أما المصلحة التدبيرية، فيمكن أن تتغير، وبالتالي يتغير معها التصرف الذي بني عليها، وهو من التصرفات التي يمكن نقضها، لأنها ليست مبنية على اجتهاد في الحكم الشرعي، فإذا أمكن نقض تصرفه من غير مفسدة راجحة جاز له ذلك، وربما وجب عليه بحسب المصلحة. كما قال الفقهاء في العهد الذي عقد على غير الغبطة للمسلمين؛ يجب على ولي الأمر نقضه، سواء أأبرمه بنفسه أم أبرمه غيره ممن هو دونه في الولاية، أو من سبقه فيها. بينما لا يمكن نقض الأحكام التي بنيت على المصلحة التشريعية إذا رأى الإمام أو القاضي غيرها أو تغير اجتهاده فيها[3]. وقد ساق ابن فرحون مجموعة من التصرفات التي تصدر عن الإمام ويمكن لمن يأتي بعده

---

[1] قال الزركشي: "ومن ثم اتفق العلماء على أنه لا ينقض حكم الحاكم في المسائل المجتهد فيها وإن قلنا المصيب واحد لأنه غير متعين ولو حكم القاضي باجتهاده ثم تغير باجتهاد آخر لا ينقض الأول وإن كان الثاني أقوى منه غير أنه إذا تجدد له لا يعمل إلا بالثاني بخلاف ما لو بان له الخطأ باليقين فإنه ينقض". محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، 1405، 93/1.

[2] يلاحظ أن العلماء اشترطوا لعدم النقض أن يتصل بالاجتهاد حكم من حاكم أو والٍ. ومن هذا القبيل إطلاق عمر بن الخطاب أسرى "دبا" الذين طردوا عامل الزكاة عام الردة. فإن أبابكر ﷺ حبسهم ولم يحكم في أمرهم ثم توفي فأطلقهم عمر. ينظر: أبو محمد أحمد بن أعثم الكوفي، كتاب الفتوح، دار الندوة الجديدة، بيروت، دت، 75/1. وقد استشكل بعض الفقهاء إطلاق عمر سبايا بني حنيفة فبين القرافي أن الصديق لم يكن قد حكم بذلك وإنما كان منه ذلك على سبيل الفتوى. ينظر: القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص 119-120.

[3] ذكر سليمان الطماوي أن المجتهد إذا تغير اجتهاده في مسألة وحكم بها فليس له أن يرجع باجتهاده إلى الماضي، وهو ما انتهى إليه عمر بن الخطاب في المسألة الحجرية المشهورة، حين قال: تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضي. ينظر له: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، -دراسة مقارنة- ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1976م، ص159. وقد شبه الطماوي ذلك بقاعدة عدم رجعية التشريع في القوانين الحديثة، هامش1 من الصفحة نفسها. وملاحظتي هنا أن اجتهاد عمر في هذه المسألة مبني على الالتفات إلى المصلحة في تشريك أبناء الأم والأب مع أبناء الأم، مع أن التزام نصوص الميراث يقتضي حرمانهم لعدم استيعاب التركة.

إعادة النظر فيها وإمضاء ما يراه أوفق بالمصلحة[1]، وهي كلها من النوع الأول، أعني ما بني على النظر في المصلحة التدبيرية.

البند الرابع: من حيث أدوات النظر والاجتهاد

يتفق العلماء على أن صاحب الولاية العامة له، بل يجب عليه في تدبيره أمور الناس، أن يتبع المصلحة أينما وجدت، وأن يبعد المفسدة ويدرأها كيفما حصلت.. بينما نجدهم يختلفون في الاستدلال بمطلق المصلحة على الأحكام الشرعية. وقد اعتمد بعض الفقهاء والأصوليين المصلحة والمفسدة كعلامة على الحل والحرمة، فيما لم ينص الشارع على حكمه، فقالوا: أصل ما هو مضرة يكون حكمه التحريم، وأصل ما هو منفعة يكون حكمه الحل[2]. وهذا ما لا يأخذ به فريق آخر من الفقهاء والأصوليين، فاعترض الشاطبي مثلا على هذا القول، وعلى من قال إن الأصل في المنافع الإذن وفي المفاسد المنع[3]. وفي ذلك دليل على أن المصلحة المرادة في التشريع، غير المصلحة المتوخاة في التدبير؛ فهذه مطلوبة من الشارع عندما يراها الناظر باتفاق، وتلك محل بحث: هل ناط الشارع بها حكما شرعيا لذاتها أم لا، وما هو هذا الحكم؟

فالمصلحة التدبيرية لا تحتاج في تقريرها إلى دليل جزئي من الكتاب والسنة أو ما يرجع إليهما أو إلى أحدهما من أدلة الأحكام في تقريرها، كما هو الأمر بالنسبة إلى المصلحة التشريعية. وقد برز هذا المعنى على مستوى التفريق بين السياسة الشرعية والأحكام الشرعية؛ فالفرق يكمن في عدم استناد السياسة الشرعية في كل جزئية إلى دليل خصوصي من مصدري الشريعة؛ فأحكامها تقوم على السياسة والتفكير وحسن التدبير لمرافق الدولة ومصالح الفرد والجماعة[4].

---

[1] ينظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام، المرجع السابق، 1/107-109. منها: اتخاذ الأحمية وتقديرات العطاء والخمس..إلخ قال: "وإن تبين أن العقد على خلاف الغبطة للمسلمين نقضه، كما إذا باع مال اليتيم بالبخس، فإنه ينقض". المرجع نفسه، 1/109.

[2] ينظر في ذلك: الرازي مفاتيح الغيب، المرجع السابق، 14/139. وقال ابن الخطيب: إن كل ما تستقذره النفس ويستخبثه الطبع فهو حرام. ينظر: عمر بن علي بن عادل الدمشقي، تفسير اللباب، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، 9/344. وينظر أيضا: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص404.

[3] ونسبه للرازي وهو صحيح، ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 2/66-68. وقد أورد محققه قائمة بالمراجع الأصولية التي تناولت المسألة كالمحصول والبرهان والمستصفى... وغيرها. ينظر الهامش رقم2 من الصفحة نفسها.

[4] محمد الصالح العسلي في تحقيقه على رسالة: محمد بن حسين بيرم المشهور ببيرم الأول، رسالة في السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص80.

إن أدوات المعرفة التي يعتمدها الناظر في المصلحة الشرعية، تختلف عن أدوات الاجتهاد في الحكم الشرعي، سواء من حيث المصادر التي يستقي منها، أو في المنهج الذي يتخذه في النظر؛ فهذه تعتمد على الدليل الشرعي بكافة أنواعه ومراتبه، وتلك تستقي من مقاصد الشريعة بمفهومها الواسع وغايات هذا الدين، وتعتمد التجربة والمعارف الإنسانية العامة منها والخاصة، كما تعتمد بشكل كبير على الحكمة التي يتمتع بها الناظر وقدرته على تقدير الأمور مستعينا بما أتيح للبشرية من العلوم والمعارف والخبرات.

البند الخامس: المصلحتان تكمل إحداهما الأخرى ولا تناقض بينهما

ذهب بعض الباحثين إلى أن السياسة الشرعية لما ظهرت اتخذت مبدأ لها: (ماذا ينبغي أن يكون؟) عوضا عن (كيف ينبغي أن يطبق النص الذي اعتمدته الأحكام الشرعية؟)[1]، وذلك بالنظر إلى أن طبيعة السياسة الشرعية تختلف عن طبيعة الفقه. إلا أننا نرى أن كلا السؤالين تجيب عنهما السياسة الشرعية، لأن الفقه غايته هو معرفة الحكم الشرعي، فهو يجيب على سؤال آخر، وهو (ما الذي يريده الشارع؟)، وهو الفرق نفسه الذي يكمن بين المصلحة التدبيرية وبين المصلحة التشريعية. فهل يسوّغ ذلك ما ذهب إليه بعض منهم أن "تقنين طرق الاجتهاد، وانعدام المرونة في الأحكام الفقهية، فرضا على الفقهاء الاعتراف بإمكان الخروج عن تلك الأحكام التي استخرجوها، باسم السياسة الشرعية، التي يختص بتطبيقها السياسي دون القاضي"[2]؟

والإجابة على ذلك هي النفي بطبيعة الحال؛ ذلك أنه إذا أخذنا كلامه على ظاهره، فهو صحيح، من حيث إن طبيعة السياسة والتدبير تختلف عن طبيعة تطبيق الحكم الشرعي، ولكل منهما مجال غير مجال الآخر، وبالتالي فكل منهما يجيب على سؤال غير السؤال الذي يجيب عنه الآخر. أما إذا نظرنا إلى خلفيات بروز العمل بالسياسة الشرعية وتداولها على الألسن والأقلام، فإن الأمر يبدو أشبه بثورة على الأحكام الشرعية التي بدت وكأنها تعيق الحركة على مستوى الحياة الاجتماعية والسياسية. نعم لا يمكن إنكار ما وصل إليه الفقه من جمود وعدم تجاوب مع مستجدات الحياة في الوقت الذي ظهرت فيه السياسة الشرعية كعلم وكممارسة أثارت الكثير من

---

[1] محمد الصالح العسلي، في تحقيقه على محمد بيرم، رسالة في السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص81. ملاحظة: هذا كلام خطير يوحي بنية مخالفة الشريعة وأن الناس أصبحوا يحددون الحكم الذي يريدون ثم يستدلون عليه بالسياسة الشرعية، ويشعر المرء وهو يقرأ هذا الكلام بأن الشريعة في وقت ما أصبحت عبئا على المجتمع يسعى للتخلص منه أو للتحايل عليه بأي طريقة، وربما هذا ما يفسر المحن والفتن التي مرت بها الأمة خلال القرون الأخيرة.

[2] محمد الصالح العسلي في تحقيقه على رسالة: محمد بيرم، رسالة في السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص81.

الجدل، خاصة عند اصطدامها مع الحكم الشرعي، إلا أن معالم التفريق بين تصرفات القضاة بوصفهم قائمين على تطبيق الأحكام الشرعية على وقائع النزاعات المدنية والجنائية، وبين تصرفات الولاة بوصفهم قائمين على التدبير السياسي كانت بارزة عند العلماء الذين كتبوا في موضوعات السياسة الشرعية والأحكام السلطانية المختلفة منذ وقت مبكر، حيث ظهرت في كتابات الماوردي والقاضي أبي يعلي، أي قبل بروز ظاهرة تَغَوُّل السياسة على الفقه بقرنين من الزمان[1].

ولا ينافي ذلك ما اعترض به ابن فرحون، ومن بعده ابن الأزرق، على الماوردي والقرافي في وضعهما للفروق بين الصلاحيات الممنوحة لوالي الجرائم ووالي المظالم من جهة وبين صلاحيات القاضي من جهة أخرى[2]؛ ذلك أن اعتراضهما كان على القرافي خاصة في تقريره لهذه الفروق رغم كونها مخالفة للمذهب المالكي في توزيع هذه الصلاحيات، فسلطة القاضي أوسع عند المالكية، إلا أنهما لم يعترضا على كون هذه الأعمال من السياسة، وإنما اعترضا على إخراجها من سلطة القاضي، ولا يخفى أن تحديد الصلاحيات في الولايات مسألة اصطلاحية يرجع فيها إلى نص التولية، أو إلى العرف عند الإطلاق.

البند السادس: من حيث تأثير قصد المكلفين

المصلحة التشريعية لا يؤثر فيها قصد الناس إلى خلافها عند العمل بالحكم الشرعي. وقد ذكر ابن عاشور عند تقسيمه للذرائع أن القسم الثاني من الذريعة، وهو الذي يتخلف مآله إلى الفساد تخلفا قليلا أو كثيرا، يتجلى فيه القياس ويخفى على حسب ما يرى الفقيه من قربه من الأصل المقيس عليه وبعده، فترجع مراعاة هذه الذرائع إلى حفظ المصالح ودرء المفاسد.. وضرب مثالا بيوع الآجال، حيث منعها الإمام مالك لتذرع الناس بها إلى استحلال الربا وهو مفسدة. فرأى مالك أن قصد الناس إلى ذلك أفضى إلى شيوعها وانتشارها فحصلت بها المفسدة التي لأجلها حرم الربا، فذلك هو وجه اعتداد مالك بالتهمة فيه، إذ ليس لقصد الناس تأثير في التشريع، لولا أن ذلك إذا فشا صار مآل الفعل مقصودا للناس، فاستحلوا به ما منع عليهم.

---

[1] يظهر ذلك فيما كتبه الماوردي وغيره في التفريق بين صلاحيات القاضي وصلاحيات والي المظالم. هذا مع العلم أن الماوردي كان جامعا لما تفرق من فقه علماء الأمصار في مجال الأحكام السلطانية في كتاب واحد، مما يعني أن هذه الاجتهادات كانت موجودة قبل زمن الماوردي.

[2] ينظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام، المرجع السابق، 2/146-151. وأبو عبد الله محمد بن بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، دراسة وتحقيق: محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، (ليبيا، تونس)، دت، 2/640-646.

فالمقاصد لا تأثير لها في اختلاف التشريع، وإنما جعلت علامة على التمالي على إحلال المفسدة الممنوعة[1].

وهذا الأمر لا يتصور حصوله بالنسبة إلى المصلحة التدبيرية، لأنها لا تناط بعلل وأشكال ظاهرة، وإنما تراد لذاتها ويناط التصرف بها، فإن تخلفت في الواقع أو في قصد المكلف، تبعها حكم التصرف الذي نيط بها.

الفرع الثاني: أمثلة تطبيقية على التفريق بين المصلحتين

نمثل في هذا الفرع للتفريق بين المصلحتين، ثم نورد بعض الأمثلة التي تضرب للدلالة على طبيعة السياسة الشرعية وهي ليست منها في شيء:

البند الأول: التمثيل للفرق بين المصلحتين

من أمثلة تفريق العلماء بين المصلحة التشريعية والمصلحة التدبيرية، موقف الإمام مالك من حديث سلب القتيل في قوله ﷺ: **"من قتل قتيلا فله سلبه"**، فرغم أن الأصل عنده أن الغالب في تصرفات النبي ﷺ هو الفتوى والتبليغ، إلا أنه خالف أصله في ذلك لعدد من الأسباب، منها: أن إباحة السلب تفضي إلى فساد النيات، فيصبح الرجل يقاتل لا لشيء سوى السلب، ويذهب الغرض الأسمى الذي هو القتال في سبيل الله. ولذلك رجح مالك أن يكون الرسول ﷺ، إنما قاله لأن تلك الحالة كانت تقتضي ذلك ترغيبا في القتال، فقال: متى رأى الإمام ذلك مصلحة قاله، ومتى لا تكون المصلحة في ذلك لا يقوله، وليس معنى كون تصرفه بالإمامة إلا هذا القدر[2]. فيلاحظ من خلال هذا التفريق، أن المصلحة التي اعتمدها الإمام مالك قرينةً لنفي كون الحديث تصرفا بالفتوى؛ وبالتالي نفي كونه تشريعا عاما قائما إلى يوم القيامة، تتعلق بالخشية من فساد النيات في الجهاد، لأن إعطاء السلب للقاتل فيه مصلحة الترغيب في القتال، ولو أخذ الحديث على أنه تشريع عام، لكانت المصلحة التي وضع التشريع لأجلها تناقض قصد الشارع في تشريع القتال، وهو أن يكون قصد المقاتل من القتال إعلاء كلمة الله، لا لتحصيل منافع مادية عاجلة.

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 368-369. قال: "ولم أر من فهم هذا المعنى من نكت مالك، حتى إن بعض حذاق الفقهاء يقول: إذا كان المنع منها لأجل التهمة كان حقا أن لا يمنع ما صدر عن أهل الدين والفضل، كما أشار إليه القرافي في الفرق الرابع والتسعين والمائة".

[2] ينظر في ذلك وفي بقية الأسباب التي رتب عليها الإمام مالك رأيه: القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص 118-119.

فترجّح عنده أن المصلحة المرجوة من قول النبي ﷺ إنما اقتضاها ظرف من الظروف، وأنها مصلحة تخضع لنظر الإمام أو من ينوب عنه إذا ما رآها ضرورية ونافعة في جيشه، أو رأى نوع فتور في عزائمهم. فهذه مصلحة تدبيرية تخضع لتقدير الإمام.

ويمكن أن نمثل بمثال آخر في التفريق بين المصلحتين: عقوبة المبتدع، فإن العلماء قد اتفقوا على أن للإمام أن يقدر عقوبته لأن التعزيرات موكولة إلى الإمام إجماعا، على أن يكون التعزير بقدر الجرم، وبما تقتضيه مصلحة ردع المبتدع، فلا ينبني ذلك على التشهي كما يقول الغزالي[1]، مع تقييده فوق ذلك بألا يبلغ مقدار التعزير قدر الحد الذي وضعه الشارع في نوع الجريمة، فللإمام سلطة تقديرية مقيدة في ذلك. فهذه مصلحة تدبيرية موكولة إلى الإمام. ثم تطرح قضية جديدة في المبتدع، ويكبر خطره حتى تصير بدعته تمثل تهديدا للمجتمع، أو تكثر البدعة ويتتابع الناس عليها، ولم تعد العقوبات رادعة، فهل يقتل المبتدع بناء على أن المصلحة ظهرت في قتله لدفع شره؟ وهنا يبرز الجانب التشريعي في القضية، وهو توسيع سلطة الإمام في قتل رجل مسلم بناء على جريمة لم يشرع فيها القتل، وبالتالي جعلت المصلحة المرسلة هنا، عند من يقول بها، علة لتشريع القتل عقوبةً لجريمة الداعي إلى البدعة، وهو ما أنكره الشافعية وبرز في كتابات الجويني والغزالي بالإضافة إلى عموم المالكية، بينما قال به الحنفية والحنابلة وبعض المالكية[2]، وجرت مناقشات طويلة بينهم وسموه (القتل سياسة)[3].

البند الثاني: مما يمثل به للسياسة الشرعية وليس منها

ثم إن بعضا من تصرفات الحكام تضرب كأمثلة على السياسة الشرعية في سياق التفريق بينها وبين الأحكام الشرعية، وهي ليست كذلك؛ منها: قول بعضهم إن تقرير أيمان البيعة تعد من السياسة الشرعية، وليست حكما شرعيا، حيث لم يستند الذين فرضوها إلى تفسير نص أو إجراء قياس، وإنما سوغوها فقط بتفادي الفتن والانتفاضات على السلطة[4].

---

[1] الغزالي، شفاء الغليل، المرجع السابق، ص 224-225.

[2] ينظر على سبيل المثال: محمد أمين الشهير بابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، إشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، 1415 هـ، 1995 م، 429/4.

[3] ينظر في تقرير مذاهب الفقهاء في مسألة القتل تعزيرا، وقتل المبتدع الداعي إلى بدعته هل هو حد أو تعزير.. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، المرجع السابق، 557/1-559.

[4] محمد الصالح العسلي، تحقيقه على رسالة بيرم، المرجع السابق، ص80، الهامش2.

والحقيقة أنه لا يمكن اعتبار مثل هذه التصرفات المنتهكة للشرع والمستهزئة به وبحرمات المسلمين من السياسة الشرعية؛ فأيمان البيعة التي أخذها بعض الحكام قسرا على الناس حتى ربطوها بأمور بدعية لا أصل لها، كتحليفهم الرجلَ بطلاق زوجته وخروجه عن أمواله... إلى غير ذلك مما لم ينزل الله به سلطانا، لم تكتسب الشرعية يوما حتى تضرب مثالا للسياسة الشرعية. وقد ذكر بعض فقهاء المالكية[1] أن ابن عاصم كان محتسبا بالأندلس، فكان يُحلِّف بالطلاق والصدقة ... تغليظا. قال ابن وضاح: وذكرت ذلك لسحنون فقال: من أين أخذ ذلك؟ فقلت له: من الأثر المروي عن عمر بن عبد العزيز: "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور" فقال سحنون: مثل ابن عاصم يتأول هذا. ولا يخفى أن عبارة سحنون محتملة، ففسرها ابن وضاح على أن مغزاها تعظيم لابن عاصم لكونه ممن أخذ عن ابن القاسم، بينما فسرها ابن مهدي الوانوغي من أصحاب ابن عرفة في تعليقه على المدونة بأنها عبارة تحتمل المدح والذم[2]. ومعنى ذلك أنه ليس في كلام سحنون ما يفيد القطع بتأييد صنيع ابن عاصم، لأنها تحتمل التشنيع عليه في أنه تأول أمرا غير سائغ. وهذا هو الراجح في نظري، حسب سياق الكلام، ولأن في مثل هذه التصرفات فجورا في المخاصمة واعتداء على الحرمات المقدسة عند الشارع، فضلا عما في ذلك من تعدية الأذى إلى غير المذنب بما يقع على الزوجة من ضرر الطلاق. وقد أورده ميارة في شرحه معارضا له، قال: "فإن الذي يظهر أن المراد: الأقضية المباحة التي يتحيل بها على دفع الظالم عن المظلوم، وسد أوجه الحيل التي يستعمل الألد الخصم، مع كون ذلك على وجه جائز شرعا، لا على الوجه الذي لا يجوز شرعا، فإن الحلف بالطلاق ممنوع أو مكروه لما ورد أن الطلاق والعتاق من أيمان الفساق، والعقوبة على المعصية بالمعصية تكثير لها، وذلك لا يجوز فانظر ذلك، ولعله ذهب على الكراهة لمسيس الحاجة إلى ذلك ارتكابا لأخف الضررين والله أعلم"[3].

---

[1] ينظر: محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الشهير بالمواق، التاج والإكليل شرح مختصر خليل، بهامش مواهب الجليل، ط3، دار الفكر، 1412هـ، 1992م، 217/6 . ابن فرحون، تبصرة الحكام، المرجع السابق، 219/1، 153/2. حيث أشار ابن فرحون إلى أن في كلام سحنون تعظيما لابن عاصم لأنه ممن أخذ عن ابن القاسم.

[2] ينظر في ذلك: ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، المرجع السابق، 645/2-646.

[3] أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي ت1072هـ، شرح ميارة الفاسي على تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام لابن عاصم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ، 2000م، 151/1.

ومن هنا نخلص إلى أن المصلحة التدبيرية تختلف عن المصلحة التشريعية بما بيناه من فروق وما يترتب عليها من آثار، وأن الأولى تابعة للثانية ومحكومة بها، ثم قد تلتقي المصلحة بالمفهوم السياسي (التدبيرية) مع المصلحة بالمفهوم الأصولي (التشريعية)، ولكن في مجالات محدودة، تتعلق بالجواز والمنع، أو الحل والحرمة، فالسياسة لم توظف المفهوم الأصولي للمصلحة إلا في حدود ضيقة خلافا لبعض الباحثين[1]، بل قد تلجأ إلى المفهوم الأصولي في بعض الأحيان، وتنفرد بمجالها المصلحي في أغلبها.

[1] وهو: فوزي خليل، المصلحة العامة، المرجع السابق، ص109.

المبحث الثالث
مضمون المصلحة الشرعية التدبيرية

تحديد مضمون المصلحة الشرعية التدبيرية مطلب يعز نواله، لما تتميز به من طبيعة واسعة وفضفاضة كما سبق أن بينا، إلا أن الأمر لا يخلو من محاولة لتحديد معالم هذه المصلحة ليتمكن الناظر من إدراك مضمونها على وجه كلي إجمالي يستهدي به في النظر. لذلك حاولنا أن نركز على جوانب محورية في الموضوع، تتلخص في التعرض للمعين الذي تستمد منه هذه المصلحة، والمنهج الذي يعتمده الناظر في هذا الاستمداد، ثم عرض المستويات التي تبرز فيها المصلحة التدبيرية باعتبارها صلاحية من صلاحيات الولاية العامة، فانقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: استمداد المصلحة التدبيرية من مقاصد الشريعة

المطلب الثاني: منهج النظر في المصلحة التدبيرية

المطلب الثالث: مستويات المصلحة التدبيرية

المطلب الأول: استمداد المصلحة التدبيرية من مقاصد الشريعة

تختلف المصالح والمقاصد التي تعمل النظم على تحقيقها بحسب الأساس الفكري الذي تنطلق منه، والشرع هو المرجعية العليا في تحديد المصلحة والإطار الضابط لمصالح الخلافة ومقاصدها[1]، وعلى هذا كانت المصلحة الشرعية رهينة المقاصد التي توخاها الشارع من رسالة الإسلام بأسرها، وكل من يجتهد في المصلحة التدبيرية لابد أن يعتمد على مقاصد الشريعة، وأن ينهل منها ليكون اجتهاده مصيبا ونظره مشروعا.

على أن لمقاصد الشريعة معنيين: معنى عام، ومعنى خاص، بناء على أن للشريعة معنيين كما أسلفنا: معنى واسع وشامل لكافة التعاليم التي جاء بها الإسلام، والمقاصد التي ترتبط به حري بها أن تسمى مقاصد الإسلام، والمعنى الثاني: الشريعة بمفهومها الضيق الذي يقصد به التشريع، وهي الأحكام المضبوطة نصا واجتهادا، والتي تتعلق بأفعال المكلفين، والمقاصد التي ترتبط بهذا المعنى هي المقاصد المتداولة بين الأصوليين، والتي حاولوا اختزالها في خمس كليات، على خلاف في بعض الأوجه واختلاف يسير في تعدادها وترتيبها.

---

[1] ينظر: فوزي خليل، المصلحة العامة، المرجع السابق، ص 125-126.

ولما كانت الشريعة بمعنييها العام والخاص، إنما جاءت لمصالح العباد في المعاش والمعاد، فإن على الناظر في المصالح بنوعيها؛ التشريعية والتدبيرية، أن يجعل من هذه المقاصد هاديا ودليلا، لأن تحديد مضمون المصلحة التدبيرية يجب أن يخضع للمعالم التي تتميز بها مقاصد الشريعة العامة، وأن يوزن بموازينها ومعاييرها، وأن يدور في فلكها لا يخرج عن مجالها. ثم يجب أن تنضبط المصالح التدبيرية وتقف عند الحدود التشريعية، من جهة أخرى، فلا يجوز أن تصطدم بمقاصد الشريعة بالمعنى الأول، بل ينبغي أن تكون منسجمة معها وتسعى لتحقيقها. فتحديد مضمون المصلحة التدبيرية يعتمد على تحديد مضمون مقاصد الشريعة بنوعيها، كما يتضح من الفرعين التاليين:

الفرع الأول: المفهوم الضيق لمقاصد الشريعة

لم يعتن الأصوليون بتعريف المقاصد التي يتوخاها التشريع بوصفها أساسا للاجتهاد بل عبروا عنها بعدد من العبارات منها: المعاني الملحوظة للشارع أو الغايات، أو الحِكَم المبتغاة من وراء التشريع، أو جلب المصلحة ودرء المفسدة، بينما اعتنى كثير من المعاصرين بتعريفها[1]، كقولهم: إنها "القيم العليا التي تكمن وراء الصيغ والنصوص، ويستهدفها التشريع جزئيات وكليات"[2].

ونقصد بالمفهوم الضيق لمقاصد الشريعة ما جمعه علماء الأصول في كتبهم حول المناسب وكيفية تحديده ثم معرفة العلة من خلاله، ولقد كان للإمام الجويني فضل السبق في تدوين البحث في هذا الموضوع في كتابه (البرهان)، وينسب بعض الدارسين الريادة في ذلك إليه، وأن الذين تكلموا عن المقاصد بعده إنما نهلوا منه. ثم تبعه تلميذه الإمام الغزالي فوسع الحديث عنها في كتبه وأهمها: (المستصفى) و(شفاء الغليل)، فأصبحت مقاصد الشارع بعد ذلك من مباحث العلة في كتب الأصول. ويعتقد بعض الباحثين أن الشاطبي هو أول من نادى باعتماد مقاصد الشريعة في الاجتهاد، لأن فهم ما انبنت عليه تلك المقاصد من تحقيق المصالح واستبعاد المفاسد كفيل بإدراك الأحكام المحققة لهذه الغايات العليا للشارع من وراء وضعه للتشريع[3]. والحقيقة أن استبطان مقاصد الشريعة عند الاجتهاد مسألة مسلمة وموجودة عند الفقهاء منذ نشأة الفقه الإسلامي، فلم يكن

---

[1] ينظر رصدا لهذه التعريفات: عمر بن صالح، مقاصد الشريعة عند العز، المرجع السابق، ص 83-89. حيث ينتهي إلى أن للمقاصد ثلاثة أنواع مقاصد عامة و أخرى خاصة وثالثة جزئية.

[2] الدريني، خصائص التشريع، المرجع السابق، ص194.

[3] ينظر: حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص181. يحيل في ذلك على فهمي هويدي، استدعاء الفقه إلى قلب العصر، مقال بمجلة العربي، عدد 342، ماي 1987م، ص 63-64.

الإمام مالك ولا الشافعي ولا غيرهما من أئمة الفقه جاهلين بها ولا مستبعدين لها عند الاجتهاد، هذا فضلا عن الصحابة الكرام الذين عنهم أخذ العلم وبهم المقتدى في الاجتهاد. ولهذا لا يسوغ قول هؤلاء الباحثين إن الشاطبي هو أول من دعا إلى اعتماد المقاصد في الاجتهاد، غير أن تخصيص مقاصد الشريعة بالدراسة، والعمل على التنظير لها كعلم مستقل هو ما أبدع فيه الشاطبي، وإن لم يكن أول من كتب فيه.

وقد تحدث الفقهاء والأصوليون بصفة خاصة عن الضروريات الخمس التي يرون أن الملل اتفقت عليها، قال الشاطبي: "مجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة"[1]، كما يطلق عليها: الكليات. والمقصود بالكلية: "الحكم على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد"[2]، ويكون الحكم ثابتا للكل بطريق الالتزام[3].

ونحن نناقش فكرة حصر ضروريات المقاصد أو كلياتها في خمسة، ثم نطرح فكرة إضافة كليات أخرى نعتبرها ضروريات لم يوردها هؤلاء الأصوليون محاولين إثبات ضروريين آخرين بالإضافة إلى الخمسة، وهما: الأمن والنظام.

البند الأول: مدى حصر ضروريات المقاصد في خمسة

بعض العلماء يقول إن حصر هذه المقاصد الكلية في هذه الخمسة المعروفة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء[4]، كما أن حصول المعرفة بها ليس من طريق واحد، بل من مجموع أدلة تواترت لتؤكد اعتبار الشارع لهذه المصلحة، ومثال ذلك: حفظ النفس، نهى الشارع عن قتلها، وجعله سببا للقصاص ومتوعدا عليه ومقرونا بالشرك، ووجوب سد الرمق ولو بالميتة... فعلمنا تحريم القتل على اليقين. وإذا انتظم الأصل الكلي، صار جاريا مجرى دليل عام، فاندرجت تحته جميع الجزئيات التي يتحقق فيها ذلك العموم[5]. وانتقد عدد من العلماء حصر المقاصد في خمسة، منهم: ابن تيمية[6].

---

[1] الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 20/2. وقد أشار إليها في موضع آخر ب"المصالح العامة": 21/2.

[2] القرافي، شرح تنقيح الفصول، المرجع السابق، ص 29

[3] ينظر: عمر بن صالح، مقاصد الشريعة عند العز، المرجع السابق، ص135 هامش3.

[4] نقله عبد الله دراز عن "شرح التحرير" ينظر: تحقيقه على الموافقات، المرجع السابق، 20/2، هامش5.

[5] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 1/31-34.

[6] ذكر بعض الباحثين ابن فرحون فيمن اعترض على هذا الحصر، إلا أني لم أجد شيئا من ذلك في تبصرته سوى أنه عندما قدم للقسم الثالث من كتابه، وهو القضاء بالسياسة الشرعية، بين بأن الله تعالى شرع أحكامه لحكم ومصالح

على أن ما أدلى به ابن تيمية يمكن أن يرد عليه بأن تحديد المقاصد في أصول الفقه كان الغرض منه هو اعتمادها في الاجتهاد واستخراج الأحكام غير المنصوص عليها، ولهذا اقتصر الأصوليون على المقاصد المتعلقة بظاهر التكليف، وخاصة منه ما تعلق بالمعاملات لحمل المجهول على المعلوم. ولا حاجة لذلك في العبادات، لأن معرفة مقاصدها تفيد في زيادة التعبد وليس في قياس عبادات أخرى عليها، فمثلا: معرفة أن مقصود الشارع من الصيام هو زيادة التقوى وتهذيب النفس وتوطينها على الصبر... أمر قاصر على التربية والتهذيب ولا يمكن استخدامه في استخراج الأحكام. هذا ما صرح به الشاطبي في كتاب الاعتصام معللا ذلك بأن العبادات وإن بنيت في الغالب على الحكم والمعاني، إلا أنه لا يجوز إبطال شيء فيها أو الزيادة عليها بمقتضى الاجتهاد المحض[1]، فالأصوليون لم ينكروا هذا النوع من المقاصد ولكنهم استثنوه من دراستهم لهذا السبب، فقسموا المناسب إلى دنيوي وأخروي، ثم قسموا الدنيوي إلى مناسب حقيقي وآخر إقناعي، ولم يقبلوا في القياس سوى المناسب الدنيوي الحقيقي، ومن هنا تم حصر المقاصد في هذه الخمسة، لا أنها تمثل كل مقاصد الشريعة.

بيد أنه لا يمكن الوقوف بمقاصد الشريعة بمعناها العام عند هذه الخمسة التي لا تمثل سوى جزء يسير ظاهر من غايات الإسلام العليا ومقاصده السامية[2]. وقد جال بها كثير من الباحثين، المهتمين بالمقاصد، متجولا صعبا، وانحرفوا بها عن مصدرها وغايتها، واهتم بعضهم بتتبع موضوع حصر المقاصد في خمسة بناء على ما ذهب إليه ابن تيمية، ودعا إلى "إعادة النظر في حصر الضروريات في الخمسة المعروفة، لأن هذه الضروريات أصبحت لها –بحق– هيبة وسلطان، فلا ينبغي أن تحرم من هذه المنزلة، بعض المصالح الضرورية التي أعلى الدين شأنها، والتي قد لا تقل

تعود على عباده، وهي تنقسم بحسب مقاصدها إلى خمسة أقسام، وجعل من بينها ما شرع للسياسة والزجر، وهو يتضمن ستة أصناف؛ الكليات الخمس المذكورة وما يندرج تحتها، بالإضافة إلى صنف سادس، وهو ما شرع للردع والتعزير، كالكفارات وغيرها. ينظر له: تبصرة الحكام، المرجع السابق، 2/138-146.

[1] ينظر: الشاطبي، الاعتصام، المرجع السابق، 2/366.

[2] ينظر القرضاوي، مدخل لمعرفة الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ، 2001م، ص113 وما بعدها حيث يقرر أن الجانب التشريعي أو القانوني ليس هو كل الإسلام ولا جله، بل الإسلام عقيدة وعبادة وخلق وأدب وعمل ينفع الناس وجهاد في سبيل الحق... وهو في الوقت نفسه تشريع يضبط الحياة وينظم العلاقات.

أهمية وشمولية عن بعض الضروريات الخمسة، مع العلم أن هذا الحصر اجتهادي، وأن الزيادة على الخمس أمر وارد منذ القديم... لنفتح هذا الموضوع بموازين العلم وأدلته"[1].

كما يرى بعض آخر من الباحثين أن الكليات الخمس تتعلق بالحاجات المادية للإنسان، وأن المقاصد الحقيقية هي ما سمّاها بـ(المقاصد الغائية)، وأبرزها: التعبد والتعقل والتحرر والتخلق والتوحد والتكمل[2]. وتقدم بعضهم باقتراح يتضمن استبدال المجالات الأربعة بالكليات الخمس، حيث أضاف العديد من المقاصد، بلغت أربعة وعشرين مقصدا بدلا من خمسة[3].

وهذا ما نعتبره خروجا عن الموضوع بالكلية، إذ لم يعتمد الباحث على استخراج هذه المقاصد من الأحكام التشريعية، بقدر ما اعتمد على تقديره الذاتي وعلى القيم السائدة في المجتمعات المعاصرة لما ينبغي أن يكون. هذا فضلا عن طبيعة المسائل التي اقترحها، إذ تعد في معظمها تلبية للحاجات اليومية، فهي بعيدة عن أن تكون مقاصد للتشريع. لذلك نرى أن أي اقتراح يقدم بهذا الشأن، لابد أن يراعى فيه طبيعة هذه المقاصد والغاية من تحصيلها، وأن يعتمد في تقريرها على ما جاءت به نصوص الشارع وقواعده، لا مجرد التقدير الشخصي لما هو مصلحة أو مفسدة.

إن هذه المقاصد الضرورية قد بني العلم بها على أحكام كثيرة اعتمدها الشارع، ومن ثم فهي ثابتة بالاستقراء وليست مستنبطة من حكم واحد، خلافا لمن يرى أن تحديد الضروريات وحصرها في خمسة، مستنبط من تشريع الحدود والقصاص[4]... غير أنه يمكن اعتبار أحكام الحدود والقصاص علامة على تحديدها، على أن تعززها أحكام أخرى تخدم المقصد نفسه، ذلك أن الحد

---

[1] الريسوني، نظرية المقاصد، المرجع السابق، ص386، وانظر ص 59، 71. ينظر أيضا: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 95-108. حيث ينقل أفكارا أخرى لعدد من الباحثين حول ضرورة مراجعة هذا الحصر مثل: يحي محمد في دراسته عن "نظرية المقاصد والواقع" في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع7 ، 147، 151.

[2] ينظر: يحي محمد، نظرية المقاصد والواقع، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع8، 147، 151. نقلا عن جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص122.

[3] وهو جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 109 وما بعدها، وانظر الأمثلة التطبيقية التي ضربها: ص 136-170.

[4] هو رأي محقق الموافقات أبي عبيدة مشهور كما يدل عليه كلامه عند مناقشته للغنوشي: ".. ما العلاقة بين حفظ العقل المستنبط من وضع عقوبة لشارب الخمر وبين حرية التعبير؟" مقدمة تحقيق الموافقات، المرجع السابق، 49/1 هامش.

إما فيه إزهاق روح، أو قطع جزء من البدن، أو استحلال بشرة المؤمن بالضرب.. وكلها أعمال خطيرة لم يوجب الشرع إيقاعها إلا لأنها ردع عن تضييع أمر عظيم وتكفير عنه. فإذا اعتمدنا هذا الاعتبار، تكون الكليات الضرورية كالآتي:

حفظ الدين: شرع له حد الردة، وحفظ العقل: شرع له حد الخمر، وحفظ النفس: شرع له القصاص، وحفظ النسل: شرع له حد الزنا، وحفظ العرض: شرع له حد القذف، وحفظ المال: شرع له حد السرقة، وحفظ الأمن الاجتماعي (العام): شرع له حد الحرابة، وحفظ نظام الجماعة واستقرارها (الدولة): وضع له حد البغي.

ولا يعني ذلك أن الجرائم المستحقة للعقاب تقف عند هذه فحسب، ولكن الشارع قد شدد على هذه الجرائم بفرض الحد، لما في النفوس البشرية من الميل إلى انتهاكها، وترك بعض الأمور على الرغم من خطورتها، اعتمادا على وازع جبلي أو مصلحي عند الإنسان ذاته. ولذلك لا يصح الحكم على درجة أهمية الشيء عند الشارع من مجرد درجة الأحكام التي وضعها لها، فهناك حكم خفية ومقاصد قد لا نتمكن من سبر غورها، والقضية إنما تتعلق بمقاصد الشارع من التشريع[1]، لا بما نراه وندركه من مصالح يراها بعضنا ضرورية وقد لا يوافقه البعض الآخر عليها.

نعم، إن عامة الذين كتبوا في مقاصد الشريعة والمصالح التي وضعت من أجل تحقيقها اقتصروا على الضرورات الخمس التي اقتصر عليها أكثر الأصوليين، خاصة منهم الشاطبي، غير أن اعتبار مقاصد الشريعة العامة محصورة في هذه الخمس مسألة فيها نظر، ذلك أن الفقهاء الذين درسوا هذه المقاصد، درسوها في زمن كان الفقه فيه موجها إلى الفرد، وعلى أقل تقدير كان موجها إلى القضاء، حيث كانت وظيفته تنحصر في الفصل في الخصومات بين الأفراد، وربما أحيانا الفصل في خصوماتهم مع السلطة، وكان القضاء معتمدا أساسا على الشريعة من خلال الاجتهاد الفقهي المذهبي. أما فقه التشريع الجماعي، فقد كان مغيبا إلى عهد قريب، ولم يلتفت إليه إلا عندما حدث ذلك الاصطدام الكبير بالحضارة الغربية وما توصلت إليه من تقدم وتطور في تنظيم المجتمع وإدارة الدولة. ولم يكن ما دُوِّن في كتب الأحكام السلطانية كافيا لمواجهة ما أبهرت به الحضارة الغربية المجتمع الإسلامي، فظهرت محاولات يائسة لسد النقص الفادح، إلا أن ذلك لم يكن على

---

[1] مثال ذلك: أن الشارع لم يضع حدا للواط والسحاق رغم أنهما أخطر وأبشع من الزنا، وإنما ألحقهما العلماء قياسا عليه. ولعل الحكمة في ترك التنصيص عليهما عدم الاعتراف بإمكانية وقوع المسلمين في مثل هذه الجرائم، وأن الأمة التي تشيع فيها مثل هذه الخبائث لا تستحق البقاء أصلا، ومن ثم فإن معالجتها جزئيا بحد الواقعين في هذا الجرم لا يجدي نفعا، ودواؤها هو الاستئصال كما استؤصلت الأمم السابقة التي وقعت في هذه الآثام.

مستوى الرؤية الكلية لإصلاح المجتمع، وإعادة بعث الأمة من جديد، بل كان مجرد معالجات لأحكام مباشرة يحتاج الحاكم إليها لإدارة الأمور العامة. فكانت النتائج قاصرة ومحدودة للغاية[1].

ومن هنا نجد أن التسليم بكون الضرورات قاصرة على هذه الخمس مسألة تحتاج إلى مراجعة، خاصة إذا كان مجال البحث هو المصلحة العامة، ومدى أهمية هذه المقاصد وأثرها على الكيان السياسي للأمة؛ حتى إن الباحث إذا اعتمد التسليم بها، سيجد نفسه محرجا إذا ما حاول أن يبرز مقومات المصلحة العامة انطلاقا من هذه الضرورات، فربما لجأ إلى إضافة المقوم النظامي للمصلحة دون أن يلتفت إلى إمكانية توسيع الضرورات إلى ما اقتضته طبيعة الدراسة التي يقوم بها[2].

إن اعتماد مقاصد الأحكام التي شرعت لها الحدود، وتأييدها بالاستقراء للأحكام الشرعية المنطوية على المعنى الذي شرع الحد لأجل الحفاظ عليه، يمكننا من حصر بعض الضروريات التي يمكن ضمها إلى الضروريات الخمس التي أحصاها العلماء[3]. من هذه الضروريات: حفظ النظام أو حفظ اجتماع الأمة بتحريم التفرق والحث على لزوم الجماعة، وتشريع الإمامة والقضاء وتشريع حد البغي... وحفظ الأمن: بمنع الاعتداء وظلم الغير وتحريم الغدر وتشريع حد قاطع الطريق... كما نبين حالا.

البند الثاني: الأمن والنظام من مقاصد الشريعة

إن تركيز فقهاء الإسلام على مشكلات الأفراد ومحاولاتهم لحلها في إطار ضيق وفردي معزول، أدى بهم إلى اختزال الضرورات في خمس تتعلق كلها بالفرد، رغم أن منهم من ينوط تحديد هذه الضرورات بما ورد في تضييعه حد، ولذلك وجدناهم لا يصنفون الأمن ضمن الضروريات، مع

---

[1] من الأمثلة التي تبين ذلك: المحاولات الإصلاحية التي قامت بها الدولة العثمانية في أواخر عهدها تحت عنوان (التنظيمات).

[2] ينظر مثالا على ذلك: فوزي خليل، المصلحة العامة، المرجع السابق، ص10. هذا وإن الباحث قد تساءل عن مدى ثبات هذه الضرورات الخمس، ومدى قبولها للتطوير والإضافة، وعما وضعته الشريعة من قواعد وأحكام تتعلق بدور الحركة السياسية في حفظ هذه الأصول ورعايتها في الأمة.

[3] ما نلاحظه عن تقرير العلماء لكون الولاية من الضروريات، هو أنه لم يظهر على ألسنة الفقهاء إلا بعد أن اشتدت أزمة السلطة والحكم في البلاد الإسلامية، ومن الفقهاء الذين أبرزوا ذلك: العز بن عبد السلام، والقرافي، والشاطبي وغيرهم، وكلهم عاشوا في عصر انقسام المسلمين وتسلط الطغاة، بينما ظهر الاهتمام بضرورة السلطة مبكرا عند المتكلمين الذين سبقوا الفقهاء إلى ذلك بسبب بروز الأفكار المعادية للسلطة والرافضة لمبدأ قيام الدولة.

أنهم يعتبرون الأمن العام (أمن المجتمع) ضرورة، وأنه أساسي في حياة المجتمع. ولم يصنفوا النظام ضمن الضرورات، رغم أنهم يعتبرون استتباب النظام (نظام الدولة) ضرورة، وبه عللوا وجوب الخلافة، لأنه لا يصلح أمر المجموع إلا به، بل أجمعوا على أن نصب الحاكم ضرورة؛ إما شرعا أو عقلا أو هما معا، وكلا الضرورتين فيهما حد؛ حد الحرابة، وحد البغي.

ومعنى الضرورة كما حدده الشاطبي أنه "... لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة (أي نظام)، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"[1]، واعتبر ابن عاشور علامة الضروري، أنه لا يستقيم النظام باختلاله، وتؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش، مما يعني أن النظام هو مقصد المقاصد، فلا يرى في احتمال هلاك الأمة واضمحلالها أمرا واردا، بل إن هلاكها يتحقق بأن تصير أحوالها شبيهة بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع لها[2]، وقد يفضي ذلك إلى الاضمحلال بتفاني بعضها ببعض، أو بتسليط العدو عليها[3]. ولم ير ابن عاشور الملازمة بين الضروري وما في تفويته حد، من غير أن يبين تعليله لذلك، سوى أنه نسب هذا الرأي إلى الغزالي وابن الحاجب، معتمدا على أنهما لم يعتبرا حفظ العرض من الضروريات رغم أنه ورد به الحد[4]. على أن عدم جعلهم إياه ضروريا مستقلا بذاته لا يعني نفي كونه ضروريا، إذ يمكن أن يكون لهما وجهة نظر في إلحاقه بضروري آخر قريب منه وهو حفظ النسل، أو ربما حفظ النفس[5]. وقد ذكر القرافي أن الولايات بأنواعها من الشهادة إلى الإمامة العظمى من الضرورات[6].

وإذا اعتمدنا منهج الاستقراء إضافة إلى دلالة تشريع الحد، فإنه يمكننا جمع عدد لا بأس به من الأحكام الشرعية التي شرعت من أجل الحفاظ على هذين المقصدين:

---

[1] الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 2/17-18.

[2] رغم أن هذا هو تحديد ابن عاشور للضرورة، إلا أنه يعترض على اعتبار حفظ النسب الذي شرعت له قواعد الأنكحة وحرم الزنا من الضروريات، وكذلك حفظ العرض. وهذا في رأيي يناقض ما ذهب إليه من أن القصد من اختلال نظام الأمة ألا تكون على الحالة التي أرادها الشارع لها، لأن غياب هذه الأحكام سيؤدي قطعا إلى هذا المحذور.

[3] ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص300.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص306.

[5] للعرض علاقة بالنسل، لأن الطعن به طعن في سلامة النسل، وله علاقة بالنفس، لأن النفس البشرية ليست جسدا وروحا فحسب، بل هي كيان متكامل، يشكل العرض أحد أهم مقوماته لأن الله تعالى كرم بني آدم.

[6] ينظر: القرافي، الفروق، المرجع السابق، 4/34.

أولا: مقصد النظام

المراد بالنظام، هو انتظام أمر الأمة وسيادة القوانين الشرعية فيها بواسطة سلطة مخولة. وقد أجمع العلماء على وجوب قيام النظام السياسي، لتنظيم أحوال الناس وكف التظالم وحل النزاعات... فإذا كانت إقامة الحاكم ضرورة، فذلك لأن إقامة النظام في المجتمع يجسد هذه الضرورة، وهو ما شرع حد البغي لحفظه، واستبيح دم الباغي لأجله. وصدر عن الشارع أحكام كثيرة تخدم هذا المقصد وترمي إلى تحقيقه، فأمر بالطاعة لأولي الأمر في قوله تعال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...)[1] وحذر النبي ﷺ من الخروج على الجماعة، وحذر من رفض ما استقر عليه أمر الأمة في اختيار الحاكم، عن عرفجة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "**من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه**"[2]، وقال: " **إذا كان ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم**"[3]. وحث على التكافل الاجتماعي، (بكفالة الأيتام، وإطعام الأسرى والفقراء والمساكين)، كما أقام الدولة على جمع الزكاة من مواردها وصرفها في مصارفها.

ويعد الخروج على الإمام إحدى الجرائم التي تبيح دم المرء المسلم (المفارق للجماعة) بموجب قوله تعالى: (... فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ...)[4]. وحتى إن كان قتال البغاة ليس حدا بالمعنى الدقيق، فإنه به يستباح دم المسلمين ويحل قتالهم إلى أن يرجعوا عن بغيهم. ثم إن حد الحرابة أيضا قد يعد أساسا لانتظام أمر الأمة وسيادة القانون فيها، فيتعلق حد الحرابة بمقصدين معا هما حفظ الأمن وحفظ النظام.

وللشاطبي كلام صريح يدل على أن حفظ النظام من مقاصد الشريعة الضرورية وهو قوله في الضرب الثاني من الضروري، وهو ما ليس فيه حظ عاجل للمكلف مقصود للشارع ومنه فروض الكفاية: "كالولاية العامة من الخلافة والوزارة والنقابة والعرافة... وغير ذلك من الأمور التي

---

[1] سورة النساء، الآية59.

[2] رواه مسلم عن عرفجة، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع.

[3] رواه أبوداود عن أبي هريرة ﷺ، كتاب الجهاد باب القوم يسافرون يؤمرون أحدهم.

[4] سورة الحجرات، الآية9.

شرعت عامةً لمصالح عامة، إذا فرض عدمها أو ترْكُ الناس لها انخرم النظام"[1]. ولا يضر هذا ما كتبه الجويني في الغياثي عند عرضه لوظائف الإمام حيث يقول: "فجَرَت الدنيا من الدين مجرى القوام، والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع"[2]، حيث اعتبر النظام من الوسائل لا من المقاصد، لأن ذلك أمر نسبي يتعلق بسياق حديثه الذي ساقه لإبراز أولوية العناية بالدين على العناية بالدنيا.

ثانيا: مقصد الأمن

من الأمور التي منّ الله تعالى بها على قريش في كتابه العزيز أن هيأ لهم من الأمن ما لم يتهيأ لغيرهم من الأمم، حيث يقول عز وجل: (. . . أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)[3]، ويقول تعالى: (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ)[4]، ولو استقرأنا الأحكام المتعلقة بالسير في الأرض والحث عليه، وما هيأه الله تعالى لابن السبيل من تيسير؛ برُخَص العبادات، كرخصة التيمم والقصر في الصلاة، والفطر في رمضان، وشرع حكم الإحصار في الحج والعمرة[5] في قوله تعالى: (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ. . .)[6]، وهي مسألة اجتماعية عامة بالدرجة الأولى، بل إنه جعل للمسافر دعوة لا ترد، ثم تكفل له بحاجاته فجعله مستحقا للزكاة وغيرها من مصارف الأموال العامة كالفيء والغنيمة[7]. كل ذلك يدل على مدى عناية الشارع بالسياحة في الأرض

---

[1] الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 305/2. ثم ينبه على أن ما ورد من التحذير من طلب الإمارة لا يدل على عدم وجوبها في الأصل، بل الشريعة كلها دالة على أنها في المصالح من أوجب الواجبات، المرجع نفسه، 308/2-309.

[2] الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص 180-181.

[3] سورة القصص، الآية 57.

[4] سورة قريش، الآيتان 3-4.

[5] والإحصار هو فقد الأمن في الطريق إلى مواضع الحج، فجعل الله تعالى من شروط وجوب الحج أمن الطريق، ومن مسوغات إبطال الحج بعد الشروع فيه الإحصار.

[6] سورة البقرة، الآية 196.

[7] ذكر الماوردي في الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص397. أن من حقوق عابر السبيل على الدولة؛ توفير الماء والمقام والأماكن المعدة للراحة. وهذا أمر يؤكد عدم غفلة الفقهاء عن هذا المقصد، رغم إهمال الأصوليين له.

وضرورة ضمان الأمن للسابلة، وأولى بذلك المقيمون، حتى إن النبي ﷺ جعل الأمن من البشائر التي بشر بها أصحابه عند ظهور الإسلام على الكفر قال: "... **وليتمن الله هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت ما يخاف إلا الله**"[1].

ويأتي حد الحرابة ليؤكد هذا المقصد، فإن البعد الأمني جلي فيه، ولا يمكن قصره على حفظ النفس، لأن إخافة السبيل عنصر أساسي في هذه الجريمة، وقد خصصت لها عقوبة النفي إذا انفردت عند بعض العلماء، كما اعتبرت سببا في تغليظ عقوبة القتل وأخذ المال عند آخرين[2]، قال القرطبي: "ولا خلاف في أن الحرابة يقتل فيها من قتل وإن لم يكن المقتول مكافئا للقاتل. وللشافعي قولان: أحدهما أنها تعتبر المكافأة، لأنه قتل فاعتبر فيه المكافأة كالقصاص، وهذا ضعيف لأن القتل هنا ليس على مجرد القتل وإنما هو على الفساد العام من التخويف وسلب المال قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا . . .﴾[3] فأمر تعالى بإقامة الحدود على المحارب إذا جمع شيئين؛ محاربة وسعيا في الأرض بالفساد..."[4]

ثم إن الشارع تعامل مع الحرابة على غير منهجه في باقي الجرائم إذ شرع العفو عن المحارب إذا تاب قبل المقدرة عليه، وفي ذلك دليل على أن تحقيق مقصد الأمن، أرجح عنده من مقصد الردع والزجر بتنفيذ العقوبة، لأن المحارب لا يقدر عليه عادة إلا بالبحث والمطالبة ثم بإجراء القتال، وليس يتيسر ذلك في وقت قصير ولا من دون بذل الأموال والأنفس، فجعل الشارع العفو قبل المقدرة عليه ترغيبا له في الرجوع إلى رشده وحفظا للأمن وللحرمات. أفليس هذا مقصدا أساسيا من مقاصد الشريعة، وبه يتحقق هدف الإسلام، ولا يمكن إدراجه تحت أي من المقاصد التي ذكرها الأصوليون؟

ثالثا: المفهوم الضيق للمقاصد لا يسع التدبير السياسي

لكن العلماء الذين درسوا المصلحة لم يتوسعوا في الجانب السياسي وما يتعلق بالمجتمع والدولة من أحكام شرعية، ولم يضطلعوا بالتنظير لها. وليس معنى هذا أنهم لم يهتموا بذلك ولم

---

[1] رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب ما لقي النبي وأصحابه من المشركين بمكة.

[2] ينظر مثلا: الرازي، مفاتيح الغيب، المرجع السابق، 11/221-222. ابن رشد، بداية المجتهد، المرجع السابق، 6/192-193.

[3] سورة المائدة، الآية 33.

[4] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المرجع السابق، 6/101.

يدرسوا هذا المجال إطلاقا، وإنما كانت دراستهم له محدودة وفي معرض الحديث عن المصالح إجمالا، فلم يخل كتاب الموافقات من طرح مسائل سياسية، وللعز بن عبد السلام أبواب عديدة في كتاب قواعد الأحكام، وكذلك القرافي وغيرهم... إلا أن المصلحة العامة لم تحظ بالعناية الكافية عند الأصوليين بوجه خاص[1]، رغم غلبة البعد الجماعي على الخطاب القرآني عموما وكذلك السنة النبوية[2].

وربما كان انشغال الفقهاء بالاجتهاد للأفراد ومعالجة أحوالهم بعد أن انعزلت الدولة عن المجتمع وكفت عن إشراك علماء الأمة في سياسة أمور الناس، هو ما أدى إلى هذا الإغفال الكبير والإعراض عن الاجتهاد للتشريع على مستوى المجتمع والدولة خصوصا. وهذا ما تأخذه الرؤية المعاصرة الراصدة لحركة الاجتهاد الفقهي تاريخيا على الفقهاء، حيث ترى أن هذه الحركة قد غلب عليها المنهج التجزيئي في الاستنباط، حتى تضخم الفقه في اتجاه قضايا الأفراد، على حساب قضايا المجتمع في امتدادها وتفاعلها. وهو ما يبرر الاتجاه إلى النظر في المقاصد، حيث تمحورت الغاية منه حول تجاوز المنحى التجزيئي في تفهم أحكام الشريعة بمراتبها المختلفة والعمل على مواجهة المشكلات التي يعيشها المسلمون وفق رؤية كلية، ومن حيث هي حالات جماعية تهم الأمة في مجموعها أو أغلبها لا من حيث هي حالات فردية وقضايا جزئية[3].

فليست الغاية من دراسة المقاصد والعناية بها، استبدالها بعلم أصول الفقه والتخلي عنه بدعوى أنه فقد وظيفته التاريخية وجدواه العلمية[4]. وإنما الهدف منها هو فتح أفق أرحب وأغنى للتنظير الاجتماعي والسياسي بمعناه الشامل، من خلال جعل المقاصد قاعدة لتوجيه الدراسات الإنسانية والاجتماعية وعدم الاقتصار على أصول الفقه الذي تبقى نجاعته مرتبطة بالاجتهاد

---

[1] ليس معنى ذلك إهمالهم المصلحة العامة لصالح المصلحة الخاصة، كما هو الشأن عند فلاسفة الغرب، وإنما المأخذ في غياب تطوير التنظير للمصلحة العامة المرتبطة بحياة الجماعة كهيئة اجتماعية، وإلا فإن غرضهم من المصلحة مصلحة المجموع متكونا من أفراد، يصلح بصلاح أفراده. وهذه النقطة الأخيرة ذكرها القرضاوي مستبعدا النزعة الفردية عن تفكير العلماء.

[2] فعندما استقرؤوا مقاصد الشارع، وجعلوا من علامة الضروري أعلى الأحكام المشروعة للمحافظة عليها وهي الحدود والقصاص، لم يلتفتوا إلى الحدود التي تتضمن بعدا سياسيا اجتماعيا، كالحرابة والبغي.

[3] محمد الطاهر الميساوي، في مقدمة تحقيقه لمقاصد الشريعة لابن عاشور، المرجع السابق، ص 96-97.

[4] ينسب الميساوي هذه الدعوى إلى عدد من الباحثين، منهم: عبد المجيد الصغير (الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص361)، عبد المجيد تركي (الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، ص511). ينظر: المرجع نفسه، ص 96-97.

والاستنباط التشريعي الفقهي والقانوني[1]. فالباحث في نظام الاجتماع الإنساني الإسلامي وظواهره وحركته أحوج إلى "قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه"[2]. والحقيقة أن هذه الغاية لا يمكن أن تتحقق بالمفهوم الضيق لمقاصد الشريعة، وإنما بمفهومها الواسع كما سيتبين.

الفرع الثاني: المفهوم الواسع لمقاصد الشريعة

جاء الإسلام ليوجه حياة الإنسان ويهديه إلى ما يحقق سعادته الأبدية، فلم يقتصر على تصحيح أوضاع الحياة الإنسانية بنبذ المفاسد التي علقت بها وإقرار ما هو صالح منها فحسب، بل جاء ليوجه الإنسان فوق ذلك إلى الهدف من وجوده، ويلفته إلى غاية هي أسمى من هذه الحياة الدنيا، وأبعد مجالا منها. فالشريعة بمعناها الواسع —كما أسلفنا– لا تقتصر على التشريع بمفهومه القانوني البحت، وإنما يقصد بها كل التعاليم التي نزل بها الوحي لهداية الإنسان وإخراجه من الظلمات إلى النور، وتوجيهه نحو سعادتي الدنيا والآخرة. وعلى هذا فإن مقاصدها وغاياتها تتخذ أبعادا أوسع بكثير من المقاصد التي تقتصر على المعنى الضيق لمقاصد الشريعة الذي سبق الحديث عنه.

ولقد حددت الإرادة الإلهية مهمة الإنسان في هذه الدنيا ورسمت له غايات وجوده على هذه الأرض، وهو ما بينه أبو القاسم الأصفهاني بقوله: "الإنسان من حيث هو إنسان كل واحد كالآخر... وإنما شرفه بأنه يوجد كاملا في المعنى الذي أوجد لأجله[3]. وبيان ذلك أن كل نوع أوجده الله تعالى في هذا العالم... فإنه أوجد لفعل يختص به، ولولاه لما وجد... فالبعير إنما خص بذلك ليحملنا وأثقالنا إلى بلد لم نكن بالغيه إلا بشق الأنفس... والفعل المختص بالإنسان ثلاثة أشياء.."[4] وهي، كما عددها هو وغيره من العلماء، تتمثل في ثلاث وظائف: عمارة الأرض، وعبادة الخالق، وخلافة الله في الأرض، يتبين ذلك في الفروع التالية.

البند الأول: تحقيق إعمار الأرض وإصلاح منهجه وفق مقتضيات الفطرة الإنسانية

إن الغاية من بعث الرسل ليست مجرد الحث على العبادة، وتعليم الناس وجوه القيام بها، فرغم أن هذه الغاية هي الأولى والأساسية، إلا أنها لا يمكن أن تتحقق فعلا إلا من خلال إصلاح

---

[1] ينظر: الميساوي، المرجع السابق، ص132.

[2] ينظر: ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، المرجع السابق، ص21.

[3] مقصود الأصفهاني من هذا الكلام هو أن أساس التفاضل بين إنسان وآخر هو مدى انسجامه مع هذه الفطرة.

[4] الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المرجع السابق، ص90.

أحوال الناس في معاشهم وفي علاقاتهم وفي النظام الذي به صلاح هذا المعاش. ذلك أن من غايات وجود الإنسان "عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى: (. .وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا . .)[1]، وذلك تحصيل ما به تزجية المعاش لنفسه ولغيره"[2]. ومن هنا كان من مهمة الأنبياء والرسل، كما يرى الدهلوي بالإضافة إلى الغاية الأولى، إصلاح أحوال الناس بإخمال الرسوم الفاسدة والحث على وجوه من الارتفاقات[3]. فأمر الأنبياء بتعديل الارتفاقات، خاصة الارتفاق الثاني المتعلق بالمعاملات، والارتفاق الثالث المتعلق بالحكم وسياسة المدينة، فهما مما جبل عليه البشر، وامتازوا به عن سائر أنواع الحيوان[4]. ولذلك أوتي الرسل سلطة الأمر والنهي على من تبعهم ووجب عليهم طاعتهم بقوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ)[5]. فمن غير الممكن أن يهمل الأنبياء الارتفاقين أو يتركوهما من غير توجيه وتعديل. خاصة وأن الارتفاق الثالث (السلطة) قد يكون سببا في إفساد الرسوم، عندما يتولى أناس ليسوا بأصحاب آراء كلية، فيخرجون إلى أعمال سبعية (الظلم والاعتداء) أو شهوية أو شيطانية (كالسحر والشعوذة) فيروجوها فيقتدي الناس بهم... ورضا الله تعالى ليس في إهمال هذين الارتفاقين، ولم يأمر بذلك أحد من الأنبياء[6].

فإن الله تعالى لما أوجب للإنسان أن يعمر هذه الأرض كفل له ما ييسر له ذلك، فسخر له ما فيها من الكائنات وفتح له فيها من أبواب الرزق وجعل طلبه من وجوهه فطرة فطر الناس عليها. ثم كفل له من التشريع ما يكمل ذلك وييسره، فقال عز وجل: (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ. . .)[7]، وجعل من أركان الإسلام الحج، وهو سير في الأرض: (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ)[8]، وعذر الذي يضرب في الأرض

---

[1] سورة هود، الآية 61.

[2] الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المرجع السابق، ص 90-92.

[3] الارتفاق هو الانتفاع، وأطلق على الأسباب التي يتخذها الإنسان لتلبية حاجاته الضرورية. والارتفاق الأول هو ما لا ينفك عنه الجماعة القليلة من البشر، كاللغة والزراعة والصناعة والسكنى واللباس والنكاح وغيرها...

[4] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 195/1.

[5] سورة النساء، الآية 64.

[6] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 195/1.

[7] سورة العنكبوت، الآية 20.

[8] سورة الحج، الآية 27.

عن قيام الليل: (وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ)[1]، وخفف عنه في صلاة السفر، ورخص له في إفطار رمضان، وكفل له ما يؤمن سبيله في مصارف الدولة كالزكاة والفيء والغنيمة. ثم كفل له فوق ذلك كله الأمن، فجعل عقوبة إخافة السبيل أشد العقوبات على الإطلاق، وسمى المخيف السبيل محاربا لله تعالى لأنه تحدى الله تعالى فيما أراده لخلقه من السير في الأرض الذي هو أساس عمارها[2].

غير أن الإسلام بشريعته لا يتدخل في كيفية إعمار الأرض إلا بما يحقق التوازن في حياة الإنسان إجمالا، فهو لا يعلمه كيف يزرع ولا كيف يصنع ما يحتاج إليه ... فقد علمه الله تعالى ذلك وغرزه في فطرته، وإنما يهتم بما يحقق توازنه وبما لا ينسيه غايات وجوده. ومن هنا كانت مهمة الأنبياء، كما يقول الدهلوي، هي تعديل الارتفاقات فلا يبلغ بها حال المتعمقين في الرفاهية كملوك العجم، ولا ينزل بها إلى حال سكان الجبال اللاحقين بالوحش، فيقرون ما كان عند الناس من آداب المعاش ومن سنة النكاح وسيرتهم فيه، وطرق البيع، والزواجر عن المعاصي وفصل القضايا، إذا كان ذلك بحسب المصلحة الكلية ومتوافقا معها، وتحويل ما خالف ذلك إلى ما هو صالح ومصلح لهم ولكن قريبا من مألوفهم[3]. فالشرع إنما جاء مقوما ومصححا وليس مبتكرا في الارتفاقات، "والراسخ في العلم يعلم أن الشرع لم يجئ في النكاح والطلاق والمعاملات والزينة واللباس والقضاء والحدود وقسمة الغنيمة بما لم يكن لهم به علم، أو يترددوا فيه إذا كلفوا به. نعم إنما وقع إقامة المعوج وتصحيح السقيم..."[4].

ومما يدل على أن إعمار الأرض من مقاصد الشريعة بالمعنى الواسع، أن أكثر أحكام هذه الشريعة الإباحة، كما يقرر ابن عاشور[5]؛ ذلك أن متعلقات الحياة الإنسانية لا تنحصر، ومناهج الشريعة في التشريع بإزائها إما تقرير أو تغيير؛ تغيير الأحوال الفاسدة (المنكر) وإعلان فسادها،

---

[1] سورة المزمل، الآية 20.

[2] يلاحظ هنا كيف أن مقصد الشريعة بالمعنى الضيق المتعلق بأمن السبيل خادم ومحقق لغاية عليا من النوع نفسه، ولكن بالمعنى الواسع وهي إعمار الأرض.

[3] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 196/1.

[4] الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 196/1. ويؤكد الدهلوي ذلك بأنه لما كان مراد الأنبياء قاصرا على ذلك، وأن مظان المصالح تختلف باختلاف الأعصار والعادات، صح وجود النسخ في الشرائع. المرجع نفسه، 170/1.

[5] ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص343.

وتقرير الأحوال الصالحة (المعروف)، والتعبير عنه غالبا ما يكون بالسكوت، إلا إذا احتاج المقام إلى القول؛ بإبطال وهم، أو جواب عن سؤال، أو تحريض على التناول[1].

وبهذا المسلك الذي اعتمده ابن عاشور، تجاوز بالبحث في مقاصد الشريعة حدود السعي لتأسيس مجرد أصول تشريعية عقلية كلية قطعية، فقد فتح في الواقع أفقا أرحب للتنظير الاجتماعي بمعناه الواسع، من حيث هو سعي للتشريع والتخطيط للمستقبل انطلاقا من استيعاب معطيات الحاضر وتحليلها وتمحيص عناصرها وفق بصائر الوحي وتوجيهها طبقا لقيمه وأحكامه، توخيا لتحقيق مقاصده وغاياته، وفق أولويات متراتبة متكاملة لا تعارض فيها ولا تناسخ[2]. وهذا ما يؤيد الرؤية إلى مقاصد الشريعة بالمفهوم الأوسع، من حيث إن التحرك الإيجابي من جهة الإنسان في وضع الخطط وتنفيذ البرامج مسألة تعدو مجرد التشريع بمعناه الدقيق، إذ غاية ما يتوخاه الفقيه في ذلك هو فهم خطاب الشارع وتطبيقه على الواقع، فإن نظر إلى المستقبل فمن حيث الاحتياط للمكلف، ولسلامة الأحكام وموافقتها لمقصد الشارع من التشريع.

ومن الباحثين من يرى أن المقاصد قد دعمت "العلاقة بين الأخلاق والتشريع، فحيث تنتهي مواد القانون، فليس هناك من سبيل إلا أن يتجه الناس إلى الأخلاق، وفكرة المقاصد قادرة على إيجاد وعي قانوني جديد؛ فالبؤس المخيم على الأحوال السياسية والاجتماعية مرده إلى هذه الحقيقة إلى حد كبير، وهي أنه لا المشرعون ولا فلاسفة الأخلاق أو دارسو الأخلاق عندهم فكرة حية عن مقاصد الشارع"[3]. هذا وإن إعمار الأرض من الأمور التي يندفع إليها الإنسان بفطرته وغريزته، فكم من أمم وصلت في تعمير الأرض إلى أوج ما يمكن أن تصل إليه من غير هداية الرسل والأنبياء، ولكنها لا تلبث أن تهدم ما أعمرته بابتعادها عن سنن الفطرة، فوظيفة الأنبياء عند بعثهم إحياء هذه السنن في الناس وردهم إلى جادة السبيل[4].

---

[1] ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 343-345.

[2] ينظر: محمد الطاهر الميساوي في تحقيقه على مقاصد الشريعة لابن عاشور، المرجع السابق، ص140.

[3] فهمي محمد علوان، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1989م، ص 10-11.

[4] ولهذا كان مصير كثير من الأمم التي بلغت شأوا في عمارة الأرض ولكنها رفضت دعوة أنبيائها إلى الإصلاح هو الإهلاك والتدمير، كمثل عاد وثمود وأهل مدين وغيرهم...

البند الثاني: تحقيق معاني عبودية الإنسان لله تعالى

إن من أسمى الغايات التي أرسل من أجلها الرسل هو تحقيق ما خلق الإنسان لأجله، وهو تعبيده للخالق عز وجل إذ يقول في محكم تنزيله: (وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ)[1]. وقد ذكرها الأصفهاني ضمن وظائف الإنسان وغايات وجوده الثلاث، قال: "وعبادته: وهي المذكورة في قوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)[2] وذلك هو الامتثال للباري تعالى في عبادته في أوامره ونواهيه"[3].

قال الشاطبي: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"[4]. ويدل على ذلك الكثير من الآيات التي تأمر بعبادة الله تعالى وترك عبادة غيره، وتحث على طاعته عز وجل وترك مخالفته، كما يدل عليه أيضا ما جاءت به النصوص في ذمِّ من ترك عبادة الله أو اشتغل بعبادة غيره، أو وقع في معصيته وتوعُّده بالعذاب المقيم.

وقد أمر الله تعالى بالتعاون في طاعته والتواصي بعبادته، سواء على مستوى الأسرة كما في قوله عز وجل: (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا . . .)[5]، أم على مستوى المجتمع كما في قوله تعالى: (وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ)[6].

البند الثالث: تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض

وتتويجا لكل من الوظيفتين؛ الأولى والثانية، تأتي الوظيفة الثالثة، وهي درجة من الترقي الإنساني في مدارج الكمال، ليتمم الغاية من خلقه، وليتحقق به قول الله تعالى: (. . . إِنِّي جَاعِلٌ

---

[1] سورة يس الآية 61.

[2] سورة الذاريات، الآية 56.

[3] الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المرجع السابق، ص 90-92.

[4] الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 289/2.

[5] سورة طه، الآية 132.

[6] سورة العصر، الآيات 1-3.

فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً. . .)[1]. يقول الأصفهاني في ذلك: "وخلافته المذكورة في قوله تعالى: (وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ)[2] وغيرها من الآيات، وذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة. ومكارم الشريعة هي الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس، والحلم، والإحسان والفضل..."[3]. فالمطلوب من الإنسان ليس مجرد إعمار الأرض والقيام بعبادة الله والثبات على طاعته، وإنما عليه أن يخلف الله تعالى في إقامة الناس على الحق وتوطينهم عليه... وذلك هو غاية ما يبلغه في درجات الكمال. إلا أن ذلك مشروط بالتمكين في الأرض وتحقق الاستخلاف بعد أن تتأهل الأمة للقيام بالخلافة، وذلك هو قول موسى عليه السلام لقومه: (. . . قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ)[4]

ولذلك قال الله تعالى: (الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ)[5].

فالغاية العليا من الوجود الإنساني على وجه الأرض، هي إقامة الحياة الإنسانية الفاضلة بكل قيمها وفضائلها، وعمران الدنيا، وإقامة نظامها على الحق والعدل الشامل، في ظل العبودية لله تعالى. وهذا هو العمل الصالح الذي به يتحقق رضوان الله تعالى على عباده، وهو مادة الابتلاء[6]، لقوله تعالى: (. . . لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا . . .)[7]. وفيه يتنافس المتنافسون، وبه يعظم قدر الإنسان أو يصغر في الدنيا والآخرة، عند الله وعند الناس، قال تعالى: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ. وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ

---

[1] سورة البقرة، الآية 30.

[2] سورة الأعراف، الآية 129.

[3] الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المرجع السابق، ص 90-92.

[4] سورة الأعراف الآية 129

[5] سورة الحج، الآية 41.

[6] ينظر: الدريني، خصائص التشريع، المرجع السابق، ص 36-37، وهامش1 ص37.

[7] سورة الملك، الآية 2.

أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)[1]. وبفقدان هذه العناصر الثلاثة يفقد الإنسان إنسانيته، ويهون على الله عز وجل، قال الأصفهاني: "فمن لم يصلح لخلافة الله تعالى، ولا لعبادته، ولا لعمارة أرضه، فالبهيمة خير منه، ولذلك قال الله تعالى في ذم الذين فقدوا هذه الفضيلة: (. . . إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا)[2]..."[3].

ولأجل أن الإسلام جاء لتوجيه الإنسان نحو هذه الغايات ولأجل استكمالها، استحق أن يكون دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها، إذ به تتحقق إنسانية الإنسان[4]؛ فالغاية الأولى التي بعث الرسل من أجلها هي إخراج الناس من الظلمات إلى النور، وتطلب ذلك إصلاح العالم بمقدمات للإصلاح تتضمن كل ما لا يتم في العقل والعادة إلا به، لأن ذلك يجر بعضه بعضا، وتعيين الله تعالى لبعض الأمور دون بعض من نظائرها، بتخصيص بعض المصالح بالتشريع دون غيرها مما نيط بالمصلحة بإطلاق، لا يكون إلا لحكم وأسباب يعلمها الراسخون في العلم[5].

وتأسيسا على ذلك، يمكن الخلوص إلى أن معنى صلاح الإنسان هو أن يستكمل هذه العناصر الثلاثة، أو يحصل أكثرها، وكلما حظي بالقدر الأكبر منها كلما اقترب من الكمال الذي جعله الله شرطا لوراثة الأرض وراثة تامة، لقوله تعالى: (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ)[6]. والرأي الأغلب عند المفسرين أن الأرض المقصودة هنا في الآية هي الجنة لقوله تعالى في موضع آخر على لسان أهل الجنة[7]: (. . . وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ. . .)[8]، وأن العباد الصالحين هم المؤمنون القائمون بحقوق الله تعالى في العبادة وفي عمارة الأرض، وفي خلافة الله تعالى. إلا أن من الباحثين من لا يسلم بذلك، ويرى أن الصلاح في هذه الآية لا يعني صلاح العبادة، وإنما هو إحسان الخلافة لله تعالى في أرضه، لا فرق بين مسلم وغير

---

[1] سورة النحل، الآيتان 75-76.

[2] سورة الفرقان، الآية 44.

[3] الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المرجع السابق، ص 92.

[4] ينظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص70.

[5] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 168/1.

[6] سورة الأنبياء، الآية 105.

[7] ينظر: الطبري، جامع البيان، المرجع السابق، 549/18.

[8] سورة الزمر، الآية74.

مسلم، فالله تعالى يورث الأرض هؤلاء، وينتزعها منهم إذا أفسدوا، فلم يحسنوا خلافته عليها. وهذا هو قانون التداول على خلافة الأرض؛ تنتقل ممن أساء وفرط في واجبات الخلافة، إلى من لم يسئ وأصلح في ذلك. ويعيب الباحث على جمهور المفسرين عدم ذكرهم لهذا المعنى، وأنهم جعلوا الصلاح بمعنى العبادة والتقوى، وهو معنى غير صحيح، لأنه عطف على الإيمان فهو مغاير له، ولأن الصلاح بمعنى التقوى ليس مؤهلا لصاحبه وحده لأن يكون خليفة لله تعالى في الأرض، وإنما الصلاح المؤهل لهذه المهمة هو الكفاية للقيام بها بما تقتضيه مسؤولية خلافة الله ومهمتها... [1].

ولم يلتفت صاحب هذا الرأي إلى أن الكفر في حد ذاته فساد في الأرض، لأنه مضاد للفطرة التي فطر الناس عليها، فمهما بلغ الإنسان من شأو في عمارة الأرض، فسيبقى ذلك مجرد إعمار مادي، سيؤول بطبيعته إلى الفساد لأنه عري عن هداية الله تعالى وانتهاج سبيله. على أنه لا يمكن اعتبار الكافر خليفة لله في الأرض مهما أصلح فيها وعمرها، لأن معنى الصلاح والمصلحة، كما سبق، معنى شامل لصلاح الدنيا والآخرة. نعم قد يفلح الكافر في استقامة أمور الحياة الدنيا بما يلتزمه من شروط النجاح فيها، لكن ذلك لا يرقى إلى أن يعد خلافة؛ ذلك أن هذه المقاصد العامة يخدم بعضها بعضا، فعمارة الأرض تأتي أولا ويشترك فيها المؤمن والكافر، إلا أن المؤمن يهتدي في العمارة بمنهج الله تعالى ليستقيم على الفطرة ثم إنه يقصد بكل ذلك طاعة الله تعالى، أما الكافر فهو يفعل ذلك امتثالا لغريزته ولمطالب نفسه فلا يلبث أن يخرج عن مقتضيات الفطرة إلى الفساد في الأرض أو إلى سخط الله تعالى.

ومن جهة أخرى فإن ترك بعض الصالحين للعمارة، ظنا منهم أنه الأفضل والأقرب إلى الله تعالى، خطأ وظن فاسد، فإن تعلق ببعض الأفراد فلا شيء فيه، أما إن عم هذا الظن الجميع، فقد يصير انحرافا عن الفطرة وخروجا عن مقتضى الشريعة بالكلية.

والعبادة مزية بعد العمارة لا يلقاها إلا الذين آمنوا بالله تعالى واعتصموا بحبله وهي تحقيق للغاية الثانية من الخلق، ومن حصلها فقد حصل خير الدنيا والآخرة.

أما الخلافة فهي درجة فوق العبادة، لأنها رسالة يؤديها المقربون من عباد الله لإنقاذ خلق الله والأخذ بأيديهم في الحياة الدنيا والقيام على مصالحهم فيها، وهدايتهم إلى النجاة في الآخرة، وهي للأنبياء أساسا، ثم لمن صلح من غيرهم اتباعا لهم واسترشادا بسيرهم. وكان أفضل الناس بعد

---

[1] ينظر: محمد الحاج الناصر، الإسلام وانتزاع الملك للمصلحة العامة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1411هـ، 1991م، ص 478-481.

رسول الله ﷺ خليفته أبوبكر الصديق ﷺ، ثم خليفته عمر بن الخطاب ﷺ... إلى سائر خلفائه الراشدين.

وتتحقق الخلافة بمعنى أوسع وببعد أعمق في الأمة الإسلامية جمعاء حينما يمسك بزمام الأمور فيها الصالحون، حيث جعلها الله تعالى شاهدة على الناس بما أوتيت من خصائص الالتزام برسالة الإسلام، فتجلت شهادتها على الأمم في العلم، والتبليغ، والعدل[1]. وجعل تخلقها بهذه الصفات مرجعا حضاريا لكافة الناس على مر الزمن، وإنما تتجلى تلك الخصائص في دور الولاية العامة في تحقيق ذلك الشهود على المستوى السياسي[2].

ننتهي إلى أن المراد بمقاصد الشريعة يتوقف على ما نريده بمسمى (الشريعة) ذاته؛ فقد يراد بها عموم الرسالة التي جاء بها النبي ﷺ وهي الدين، وعندها تكون مقاصد الشريعة هي مقاصد الدين كله. وقد يقصد ب(الشريعة) المعنى الخاص والضيق الذي يتحدد ويتلخص في معنى التشريع، وهو الحكم الشرعي العملي المتضمن في خطاب الشارع، وفيه حصرت مقاصد الشريعة بهذا المعنى في خمس كليات، على خلاف في تعدادها.

فإذا اعتمدنا المعنى الأول، يكون المراد بمقاصد الشريعة مقاصد الدين الإسلامي عامة، وعندها لا يمكننا بحال حصر مقاصد الشريعة في هذه الخمس، تزيد أو تنقص قليلا، وإنما لابد من استحضار غاية الرسالات السماوية بأسرها، وغاية الإسلام بوصفه الرسالة الخاتمة والمتممة لهذه الرسالات، ومنها يُستلهم مضمون المصلحة التدبيرية التي تساس بها أمور الأمة بناء على معنى الخلافة السابق ذكره. أما الضروريات الخمس؛ من حفظ للدين والنفس والمال والنسل والعقل، فهي على أهميتها في حفظ كيان الأمة واستقرارها، لا تستوعب غايات الرسالة، التي تتمثل في المصالح التي تضمنتها تعاليم محمد عليه الصلاة والسلام، والتي بين لنا أصولها ومعالمها، ونعلم يقينا أنها أوسع من المصالح الخمس المشهورة.

---

[1] ينظر: عبد المجيد النجار، فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999، ص93-121.

[2] من ذلك على سبيل المثال في شهادة الأمة على الناس بالعدل: أن الدولة الإسلامية لا يمكنها أن تقف موقف اللامبالاة من الصراعات الدولية التي يحصل فيها اعتداء الدول القوية على الدول الضعيفة، لأنها مخاطبة بنصرة المظلومين ورد حقوقهم عليهم مهما أمكنها ذلك، وتلك هي وظيفة الشهادة بالعدل التي تندرج ضمن شهادتها العامة.

المطلب الثاني: منهج النظر في المصلحة التدبيرية

السياسة الشرعية هي التطبيق والتجسيد العملي لمقاصد الشريعة على مستوى مجموع الأمة، على أن تكون السلطة السياسية نائبا ووكيلا ورسولا عن الأمة في عملية التفعيل والتنفيذ العام لهذه المقاصد[1]. وهذا ما يجعل أهداف السياسة الشرعية بمعناها العام متمحورة حول المصالح التي جعلت غايات للدين الإسلامي عقيدة وشريعة وأخلاقا وأدبا. ويعتمد البحث في مجال المصلحة، كما يرى الدريني على فلسفة التشريع، حيث ينبغي أن تتخذ هذه الفلسفة "محورا" للبحث في الفقه السياسي، وذلك بسبب غلبة العنصر العقلي والخبرة العلمية في ابتناء أحكامه، فهو فقه يستند أساسا إلى "المصالح"، ولا يقتصر على ربط الحكم بدليله التفصيلي، لأنه غالبا ما يكون الدليل في الفقه السياسي مبدأ عاما، أو مفهوما كليا... يتحقق مناطه باستنباط قاعدة شرعية عملية، أو نظام أو إجراء معين، أو قد يكون مصلحة عامة قد ثبتت مشروعيتها وفق الخطط التشريعية المرسومة لا بدليل خاص[2].

والمصلحة التدبيرية، حيث يكون مجال الاجتهاد أوسع مدى وأرحب نطاقا ومنهجا، هي ميدان آخر مختلف في طبيعته، وهو مشروع ابتداء، وليس مجهولا عند الفقهاء، إلا أنه لم يبلغ مداه من التطوير، والكتابات التي اعتمدته تختلف عن الكتابات المدونة في الفقه مضمونا ومنهجا[3]. وبذلك يمكننا القول إن المصلحة هي جوهر الاجتهاد في التدبير السياسي وغايته[4]، فقد أوجب الشارع تبيُّنها نظرا، ثم تحقيقها عملا وتطبيقا، ومن رصدها واستقرائها تتبين الغايات والمقاصد التي تعد مبانٍ وأصولا يلتزمها المجتهد بالرأي في وضعه للأحكام العملية من النظم والإجراءات، ومعظم التشريع السياسي من هذا القبيل[5]. فتعرف المصلحة التي يتوخاها الشارع باستقراء الأحكام

---

[1] قلنا التنفيذ العام، لأن التفعيل والتنفيذ على المستوى الخاص يبقى قائما وجوبه على الأفراد، وإنما يخاطب كل فرد منه على قدر طاقته، ليكون مجموع الجهود صابّا في رافد واحد هو رافد الأمة على رأسها السلطة السياسية.

[2] ينظر: الدريني، خصائص التشريع، المرجع السابق، ص18.

[3] فالذي يقارن بين ما كتبه الغزالي في الأصول كالمستصفى وشفاء الغليل.. وما كتبه في السياسة كالتبر المسبوك وكتبه التي عالجت بعض القضايا السياسية ككتاب فضائح الباطنية والمستظهري.. ويتصفح كتب الماوردي فيقارن بين كتاب الأحكام السلطانية، والكتب السياسية الأخرى كأدب الدنيا والدين، وتسهيل النظر.. يجد هذا الاختلاف في المعالجة من كل الوجوه، ويدرك أنه بصدد علم آخر غير علم الفقه.

[4] الدريني، خصائص التشريع، المرجع السابق، ص 8. ينسب ذلك إلى الشاطبي في الموافقات.

[5] ينظر قريبا من هذا المعنى: الدريني، خصائص التشريع، المرجع السابق، ص10.

الشرعية واستخلاص الغايات التي تجمع بينها جميعا أو في باب واحد من أبواب التشريع حتى يحصل للناظر من مجموع ذلك اعتقاد بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها..[1].

نحاول هنا أن نعرض رؤيتنا لمنهج النظر والاجتهاد في المصلحة التدبيرية من خلال المحاور التالية: مراتب النظر المصلحي حسب المعيار الزمني ومداه، والأصول التي يرجع إليها، وكيفية ارتباط هذه المصلحة بالأصول التي ترجع إليها وبالتالي كيفية معرفتها وتحصيلها وفق هذه الأصول:

الفرع الأول: مراتب النظر المصلحي من حيث المدى الزمني للمصلحة

النظر في المصلحة من حيث بعدها الزمني يمكن أن يكون على ثلاثة إبعاد:

البند الأول: البعد الدائم

أعلى مراتب النظر المصلحي يتمثل في الأمور العامة التي لا تتغير مظان المصلحة فيها إلا بتغير الطبيعة البشرية، فهو مرتبط بمزاج هذه الأمة وصفاتها النفسانية[2]، وبسنن الله تعالى في الكون. ومن هنا كانت هذه المصلحة هي مناط التشريع، حيث ارتبطت الأحكام الشرعية بمظانها أينما وجدت. وأغلب الأحكام الشرعية التي بنيت عليها هي أحكام قطعية ثابتة في الدين لا يرجى تغييرها بعد انقضاء الوحي، كأحكام المحرمات والواجبات والحدود الثابتة بالنصوص. ومنها أحكام ارتبطت بالعقل والفطرة الإنسانية، فهي مسلمة عند أصحاب العقول لا يماري فيها إلا مكابر. ومنها مصالح كلية اعتمدها الشارع بإطلاق، وناط الطلب بها لذاتها، فلم تتعلق بمظان معينة، ولا وضعت لها أمارات محددة. ويقف النظر في هذه المصالح عند تنزيلها على تفاصيل المسائل الواقعة والتصرفات العامة وعدم الخروج على مقتضاها في العمل، بحيث يسخر النشاط العام في خدمتها والعمل على تحصيلها. وتعظم مسؤولية الولاية العامة تجاهها، وجل واجباتها يتعلق بإيجاد الوسائل إلى تحقيقها والمحافظة عليها.

---

[1] ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 189/2.

[2] رغم وحدة الخصائص البشرية في كثير من المجالات، فإن الأمم تختلف فيما بينها في بعض الخصائص النفسية، فبعضها قد يتصف بحدة الطبع، ومنها ما يختص بقوة المزاج.. وعلى حسب الاختلاف في هذه الخصائص كان لكل أمة شريعة خاصة بها كما يظهر في قوله تعالى: "لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا" سورة المائدة الآية 48.

وهذا النوع من المصلحة لا ينخرم إلا في محل الضرورة، وتقدر كل ضرورة في ذلك بقدرها كما هو مقتضى القاعدة الفقهية: "الضرورة تقدر بقدرها".

ومثالها: وحدة المسلمين السياسية ثابتة بقوله تعالى: (**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا**)[1]، إلا أن إيجادها والمحافظة عليها لا يمكن أن يحدث إلا باجتهاد ومجاهدة، وبصر وحكمة، وعمل دؤوب لا يتوقف حتى يبلغ الغاية ويحصل المقصود. فتترتب في هذا الطريق وسائل كثيرة يتوجه إليها الطلب وتخاطب بها الولاية العامة وكل من له قدرة أو تأثير في هذا السبيل.

ومن أمثلة ذلك أيضا: انتظام أمر الإسلام وسيادة دولته، وأبرز التجارب في هذه المصلحة، قرار الصحابة بقيادة الخليفة أبي بكر ﵁ بمحاربة مانعي الزكاة، رغم إقرارهم بالإسلام والتزام أحكامه، فإن ذلك كان نظرا بعيد المدى، إذ رأوا في التساهل مع الموقف خطورة على الإسلام حتى لا ينقض عروة عروة. وقد يمثل لهذا النوع أيضا بأمر النبي ﷺ بإخراج المشركين من جزيرة العرب[2]، إذا اعتبر ذلك تصرفا بالإمامة، حفظا لمركز الإسلام واحتياطا لوجوده ومستقبله.

البند الثاني: البعد الزمني طويل المدى

وتمتد آثار التصرفات في هذه المصالح على مستوى عدد من الأجيال، ويستدعي النظر فيها استشراف المستقبل، استعانة بمعطيات الحاضر والماضي، ولا تظهر آثاره إلا على مدى يقارب القرن من الزمان أو يزيد، أو أن هذه المصلحة لا تنقضي إلا على هذا المدى... وقد نسميه بالبعد الاستشرافي (أو الاستراتيجي) للمصلحة. ولقد ورد من هذا القبيل عن الشارع، كحديث: "**الأئمة من قريش**"[3] حيث أدى هذا الحديث وظيفته على مدى قرون من الزمن ثم انقضت مصلحته لعدد من الأجيال، وبات شرط القرشية في الإمامة أمرا من الماضي، لا يقول به اليوم عالم من علماء الشريعة بسبب انقضاء مصلحته، على رأي ابن خلدون[4]، حيث انفصلت هذه المصلحة عن

---

[1] سورة آل عمران، الآية 103.

[2] حديث "**أخرجوا المشركين من جزيرة العرب**" رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب هل يستشفع إلى أهل الذمة ومعاملتهم، ورواه مسلم، كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه.

[3] رواه النسائي في السنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ، 1991م، 467/3، حديث رقم 5942.

[4] ينظر: المقدمة، المرجع السابق، ص 162-163.

الوصف المذكور بسبب تغير الأوضاع، لأن أمر الخلافة موكول إلى الإمكان في الواقع، وهو تحقق العصبية على تعبيره، أو الشوكة حسب تعبير غيره من الفقهاء.

كما ورد النظر في هذا الضرب من المصلحة عن بعض الخلفاء الراشدين، فكان تدبيرا عن اجتهاد من أولي الأمر، أهل الحل والعقد في الأمة.. ومثاله قرار الخليفة عمر ﷺ بشأن أرض السواد بعد مشورة أهل الرأي من الصحابة، حيث لم يقسم هذا الفيء وتركه في أيدي أصحاب الأرض على أنه ملكية عامة للدولة تجتبي منه خراجا سنويا دائما، نظرًا لمصالح عامة المسلمين وضعفائهم، ومراعاةً للأجيال اللاحقة[1]. يروي لنا أبوعبيد القاسم بن سلام قصة ذلك، وهو أن عمر ﷺ قدم الجابية، فأراد قسم الأرض بين المسلمين، فقال له معاذ: "والله إذن ليكونَنَّ ما نكره؛ إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدا، وهم لا يجدون شيئا، فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم"[2]. فوقف عمر ﷺ الأرض، وكان يقول: "لولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر"[3]. ومنها كتابة القرآن وجمعه في مصحف واحد، ومنها وضعهم التأريخ الهجري... ومنها تدوين السنة..

البند الثالث: البعد الزمني قصير المدى

في هذه المرتبة ينظر إلى المصلحة على مستوى أقل من ذلك، ويمكن الأخذ به حسب الظروف المتاحة والآنية، دون أن يتناقض مع البعدين الآخرين، فهو نظر في المصلحة القريبة

---

[1] حرر جيش المسلمين العراق، واعتبر عمر ﷺ أرضه فيئا لأن ملاكها الحقيقيين لم يقاتلوا، ودخلوا في ذمة المسلمين بالجزية، وعادت الأراضي التي كانت تحت يد كسرى، إلى الدولة الإسلامية المنتصرة، ففرض عليها الخراج بما يتناسب مع مردودها من الغلة. وبذلك اختلفت عن أرض خيبر، التي كانت أرضا زراعية خالصة الملك لليهود، فانتقلت غنيمة إلى المسلمين بعد انتصارهم في القتال. ثم عاملهم عليها النبي ﷺ بنصف عائدها. فاختلف حكم أرض أهل العراق لأنهم لم يكونوا مقاتلين كاليهود والله أعلم.

[2] أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، تحقيق: محمد خليل هراس، ط3، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1401هـ، 1981م، ص61.

[3] أبو عبيد القاسم، كتاب الأموال، المرجع السابق، ص59. ورواه البخاري في مواضع عديدة من صحيحه قريبا من هذا اللفظ وبغيره وفي بعضها قال: "أما والذي نفسي بيده، لولا أن أترك آخر الناس ببانا ليس لهم شيء، ما فتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم النبي ﷺ خيبر، ولكني أتركها خزانة لهم يقتسمونها" كتاب المغازي، باب غزوة خيبر.

الحاضرة أو في المستقبل القريب، حتى وإن كانت خافية عن الناظر، وهذه أغلب مجال النظر الموكول للولاية العامة على المستويين الداخلي والخارجي

ومن أمثلة هذه المصلحة في تصرفات الخلفاء الراشدين: استبقاء عمر ﷺ كبار الصحابة حوله في المدينة ليرجع إليهم عندما يحزب بالمسلمين خطب يتطلب الشورى، ومنها: ما قام به من وضع الدواوين وتمصير الأمصار وتولية أصحاب الكفايات وعزل من لم يوفق منهم في مهمته، ومنها اتخاذ علي ﷺ نظام الشرطة لما برزت الحاجة إلى حراسة الأمن في المدن...

والسياسة الشرعية إنما تتعلق في أغلبها بالبعدين: الثاني والثالث، وقد تستمد عند النظر من البعد الأول، ومن هنا كان المجال الذي تعمل فيه السياسة الشرعية مجالا مرنا لأنه يتحرك حيث تغيب النصوص الشرعية، وغيابها أمر مقصود للشارع، وقد يحلو للبعض أن يسميه فراغا تشريعيا، ولكنه فراغ لم يفرضه النقص الذي يعتري البشر حينما يضعون القوانين، وإنما هو تفويض من الشارع الحكيم إلى حكمة الإنسان وجزالة عقله.. والناظر إنما يستحثه في النظر فيها ما يهجم عليه من مشكلات وما يعترضه من عقبات، فيضطر إلى حلول وهيئات ونتائج لم يكن ليتوصل إليها لولا تلك المشكلات، وتلك العقبات التي استفزت عقله واستنفرت همته، فألهمته الإبداع في وضع الأنظمة والأشكال والرسوم التي تنتظم بها الحياة. وكل جيل يبني على ما وصل إليه الجيل الذي سبقه من إبداعات، فلا يمكن لأمة من الأمم أن تلغي التراكم التاريخي والطبيعي لمنجزاتها، خصوصا على المستوى التنظيمي. نعم قد يلجأ إلى التغيير في بعض الأمور مما يحتاج إلى تغيير أو تصحيح، ولكن أن ينبذ كل ذلك نبذا كاملا لتستبدل به نظم غريبة عن مجتمعاتنا، فهذا ما لا يقره عاقل.

فالطروحات الحديثة التي ترى ضرورة نبذ الأنظمة التي عرفها التاريخ الإسلامي بالكلية، وتنكر على من يدرس هذه الأنظمة ويتعرض لها بالبحث، بدعوى أن هذه الأنظمة قد غطت احتياجات وقتها، ولا تصلح لعصرنا، وأن البحث فيها يعبر عن تجمد الكتابة في مجال الأنظمة السياسية والإدارية.. عند المسلمين منذ الكتاب الأوائل كأبي يوسف والماوردي وأبي عبيد القاسم بن سلاّم وغيرهم...[1]، هي طروحات في غير صالح هذه الأمة وإن سلمت نية أصحابها وخلص اجتهادهم ونصحهم لها.

---

[1] من أصحاب هذا الطرح: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص279. ومما قال فيه: "فما زلنا نقرأ لمن يعدد الخراج والجزية والعشور ضمن موارد الدولة، وما زلنا نقرأ لمن يتحدث عن وزارة التفويض ووزارة التنفيذ، وعن ولاية التغلب، كأنظمة إدارية وسياسية".

فنحن نرى أن السبب في (تجمد) الكتابة، كما يذكر هؤلاء، يعود إلى عدد من الأسباب غير ما يصفون، منها: توقف الارتباط بين النظر والعمل في المجتمعات الإسلامية، بسبب الفجوة العميقة التي حدثت بين أهل العلم وأهل الحكم، وعزل الفقه والفقهاء عن النشاط السياسي وكل مجالات الحكم. ومنها: الاستبداد الذي تميزت به هذه السلطة في غالب الأحوال، بل في أغلبها حتى أصبح هو السمة العامة التي يتصف بها الحكم في بلادنا الإسلامية.

وإذ ندرس هذا الموضوع على المستوى النظري، لا نخفي قناعتنا بأنه لا يمكن للاجتهاد النظري أن يتحرر من قيود التقليد، ولا أن يكون له تأثير ولا فاعلية، إلا إذا ارتبط بالميدان العملي التطبيقي[1]، وظهر ذلك الترافق والتفاعل بين الاجتهاد الفقهي، وبين ممارسة السلطة، تفاعلا إيجابيا يوجه فيه الأول خطوات الثاني، ويفتح الثاني للأول آفاقا جديدة للاجتهاد[2].

الفرع الثاني: الأصول التي يرجع إليها النظر المصلحي

إن رجوع مضمون المصلحة التدبيرية إلى مقاصد الشريعة يعني أن تكون هذه المصلحة مستمدة من مقاصد الشريعة بمعناها الواسع بأي شكل من أشكال الاستمداد، كما يعني أن تكون منضبطة من حيث التشريع بالمقاصد بمعناها الضيق، ولأنا جعلنا لضبط المصلحة فصلا مستقلا وهو الرابع، سنقتصر هنا على استمداد المصلحة من المقاصد بمعناها الواسع، وفي ذلك نميز بين مستويين للمصلحة التدبيرية، حسب ما وصلنا إليه من خلال تتبعنا لنظرة العلماء، وإن كانت كتاباتهم التي وصلتنا في ذلك قليلة. وأكثر اعتمادنا كان على الدهلوي لأنه أكثر من فصّل في الموضوع مع الاستعانة بما كتبه غيره.

أرجع الدهلوي المصالح التي حثنا الشرع عليها والمفاسد التي نهانا عنها إلى أحد أصول ثلاثة، حيث يقول: "... وكل مصلحة حثنا الشرع عليها، وكل مفسدة ردعنا عنها، فإن ذلك لا

---

[1] يلاحظ أن أغلب النظريات والقواعد القانونية قد ظهرت بسبب حدوث مشكلات على الساحة العملية فيؤدي ذلك إلى بروز محاولات لمعالجتها، وقد يخضع بعضها للتطبيق، فتبين التجربة خطأه فيصار إلى غيره وهكذا.. وبهذا الشكل وصل التنظير القانوني إلى المستوى الذي يجعله متناسبا مع عصره، إلا أن مجتمعاتنا تأخذ هذه النظريات والأنظمة جاهزة من غير إدراك لفحواها ولا لمحتواها ولا لتأثيرها... فضلا عن مدى تناسبها مع بيئتنا الاجتماعية.

[2] لعل هذا الانفصام بين المحاولات الحديثة لتجديد الاجتهاد في المجال السياسي، والممارسة الفعلية على مستوى المؤسسات السياسية، هو السر في الضحالة المشهودة على مستوى الإنتاج العلمي والتنظير السياسي، وفي عدم جدوى الكم الهائل من المجهودات التي بذلت إلى حد الآن في الدراسات التي تتوخى التنظير للمجال السياسي في بلادنا العربية والإسلامية عموما.

يخلو من الرجوع إلى أحد أصول ثلاثة: أحدها تهذيب النفس بالخصال الأربع النافعة في المعاد، أو سائر الخصال النافعة في الدنيا، وثانيها: إعلاء كلمة الحق وتمكين الشرائع والسعي في إشاعتها، وثالثها: انتظام أمر الناس وإصلاح ارتفاقاتهم وتهذيب رسومهم"[1]. وقد اعتمدنا هذه الأصول كمحاور كبرى تتعلق بها المصلحة التدبيرية.

البند الأول: تهذيب النفس الإنسانية

لا يمكن أن يصلح مجتمع مكون من أفراد غير صالحين ولا مستكملين للصفات الإنسانية، ولذلك تحرص الأمم الراغبة في إصلاح أحوالها على تكوين الإنسان وتهذيب النفس البشرية بوصفها المكون الأساسي للمجتمع، كما جاءت الرسالات بسياسة النفس وتهذيبها على الأخلاق والخصال المنجية يوم القيامة، وعلى الخصال الحميدة النافعة في الدنيا، وهذا التهذيب هو تتميم لما شرع من عبادات، حيث تهدف العبادة إلى ترقية الروح وتنقيتها من أدران الطين الذي خلقت منه، وتعبيدها لخالقها.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[2]، فالنهي عن الحزَن وعن الهوان ليست قضية مرتبطة بالتشريع رغم ما فيها ظاهرا من الأمر والنهي، ولكنها حث على الصبر والجلَد ومواجهة الواقع بقلب شجاع وبعزة نفس، حتى يستحق المسلمون المكانة التي وضعهم الله فيها "وأنتم الأعلون". فهذه معان عامة لا يتحقق الامتثال فيها بفعلها مرة أو مرتين أو عددا معلوما من المرات.. ولكن الأمر والنهي فيها متعلق بتوطين النفس على المأمورات، ومنعها عن المنهيات، فهي أوامر ليست محددة، ولكن المكلف يتحرى المعنى المأمور به أينما وجده. ولا يتحقق ذلك إلا بمداومة العناية بالأمر والتهذيب المتواصل والتربية. ولاشك أن تهذيب النفس هو مهمة كل إنسان ومسؤولية كل فرد، تليه في ذلك العائلة وما يتحمله الوالدان بصفة خاصة من مسؤولية في تربية أولادهم، إلا أن دور الأمة في عمومها، هو التكافل على العناية بذلك، بحيث يكون الاهتمام بالتربية والتنشئة وإعداد الأجيال الصالحة ليس شأنا خاصا بالأفراد، بل همّاً عاماً يعنى بالقيام به الجميع من غير استثناء، حتى يغدو من ضمن الارتفاق النوعي الثالث؛ توضع له الرسوم التي تكفله، على أن يكون الهدف هو ترقية الإنسان ليضطلع برسالته في الحياة؛ من عمارة

---

[1] الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 242/1.

[2] سورة آل عمران، الآية 139.

للأرض ومن عبادة لله تعالى ومن قيام بالخلافة الحقة، ليحصِّل بكل ذلك السعادة في الحياة الدنيا والنجاة والفوز في الآخرة[1]. وإذا كان الإسلام ينيط تهذيب النفس بالفرد في خاصة نفسه وبالأمة مجتمعة في عامة أفرادها، فإن للدولة نصيبا من هذه المهمة باعتبارها نائبة عن الأمة في تحصيل مصالحها، ومالكة للقدرة على تدبير ذلك.

البند الثاني: سياسة المدينة

سياسة المدينة هي الارتفاق الثالث الذي جاء الإسلام لإصلاحه وتهذيب رسومه والقوانين التي تحكمه، وهو يشمل كل ما يتعلق بالاجتماع البشري من مجالات حيوية عليها قوام الحياة الاجتماعية بكل أبعادها. وعبر عنها الدهلوي بتهذيب الرسوم وإصلاح الارتفاقات، ومنها تدبير المنزل، بل هو أولها، وقوام ذلك على العدل والإحسان الذي كتبه الله تعالى في كل شيء. والقيام بهذه المهمة توكله الأمة إلى جهة أو هيئة تقوم على تصريفه بما يقتضيه صلاح مدينتها، لأن عليه يقوم معاش الناس وأمنهم وسلامهم، وبه يتيسر سعيهم في طلب الرزق الذي به قوام حياتهم، ويتحقق بذلك عمارة الأرض التي هي من مقاصد خلقهم. وهذه الجهة هي الولاية العامة، إذ من أول مهامها السهر على انتظام المرافق العامة الضرورية لحياة المجتمع، وسريان القوانين في الدولة وفق ما قررته الشريعة من أحكام.

إن نفوذ الشريعة في الأمة والتزامها في ارتفاقاتها مقصد عظيم من مقاصد التشريع، لأن المنفعة المقصودة من التشريع لا تحصل إلا بذلك، وقد وضع الشارع لهذا المقصد أحكاما كثيرة تخدمه وتهدف إلى تحقيقه، حيث سلك في ذلك مسلكين؛ مسلك الترهيب والموعظة، ومسلك التيسير والرحمة[2]. ولإكمال الوصول إلى الغاية من هذا المسلك، أقام نظام الشريعة أمناء ووزعة لتنفيذ أحكامها ومقاصدها في الناس بالرغبة والرهبة، بالموعظة وبالقوة، وذلك هو بعث الأمراء والقضاة الذي تواتر عن النبي ﷺ وعن خلفائه، فكان من أصول نظام الحكومة الإسلامية، إقامة

---

[1] مما يؤسف له في مجتمعاتنا الإسلامية عموما؛ الحديثة والمعاصرة، ذلك الإهمال والتهاون الذي يتعرض له الإنسان كفرد في المجتمع، وقلة العناية بتهذيبه وتشذيبه ليكون لبنة صالحة في مجتمعه... ونعتقد أن هذا ضرب من التفريط في الواجبات الكفائية التي تخاطب بها الأمة، وبالتالي فإن الإثم يعم على الجميع. ولقد عرفت الأمم الأخرى قيمة الإنسان من حيث هو إنسان، فجعلت أمر تربيته وتكوينه من أهم الأهداف التي تتكفل الدولة بالقيام عليها، بل حتى الأفراد الذين يعرفون بذوي الاحتياجات الخاصة، يحضون بالرعاية والتكوين والتعليم حتى يكونوا أشخاصا مستقلين بأحوال معاشهم ولا يكونوا عالة على غيرهم.

[2] ينظر في ذلك: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 376-379.

الخلفاء والأمراء والقضاة وأهل الشورى والإفتاء والشرطة والحسبة... ليتم تنفيذ الأحكام المتعلقة بالحقوق العامة والخاصة[1]. وكل هذه الولايات نشأت عن واقع عاشه المسلمون، وفرضتها أوضاع معينة، اقتضتها لتحقيق مقاصد الإسلام في إحقاق الحق وإفشاء العدل... وجعل أهداف الأمة وطموحاتها أمرا متاحا وحقيقيا. فقد فتح الإسلام المجال للابتكار في هذه الولايات باعتبارها وسائل لتحقيق غاياته، كما هو دأبه؛ التحديد في الغايات والمرونة في الوسائل.

وتتدخل الولاية العامة، إضافة إلى ذلك، في السعي لتهيئة أسباب العيش والعمل على التنمية الاجتماعية والاقتصادية وغيرها من المجالات في المجتمع حسب مقتضيات الظروف، وما تفرضه معطيات العصر. فالدولة اليوم أصبحت مسؤولة عن ترقية شعبها ورفع مستواه المادي والمعنوي، من خلال وضع خطط التنمية بعيدة الأمد وتوجيه الاقتصاد العام نحو التطور والانتعاش، والسعي إلى التمكين له على المستوى السياسي، من خلال إيجاد علاقات متينة مع الشعوب الأخرى... ناهيك عن منافسة الدول الأخرى في احتلال مكان الصدارة والتأثير على المستوى الدولي.

وتفصيل هذه المصالح يخضع للاجتهاد حسب الخبرة السائدة، وما أنتجه العقل واستقر بالتجربة، وحسب الأعراف التي تستقر على المستوى الداخلي كما المستوى الدولي. وتحقيقها سيؤدي بطبيعة الحال إلى خدمة المحور الثالث للمصلحة وهو التمكين للدين في الأمة ونشره بين الأمم الأخرى.

البند الثالث: التمكين للشرائع وإشاعتها

إعلاء كلمة الله والتمكين للشريعة والسعي في إشاعتها بالجهاد وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لتتحقق معاني الخلافة بما تتضمنه من العدل والإحسان وبما تهيئ له من تنفيذ لشريعة الله وجعل كلمة الله تعالى هي العليا في أرضه، فتتيسر العبادة بذلك على كل أحد من الناس، وبها تتحقق معاني العبودية لله تعالى في عامة خلقه، ويتوصل بذلك إلى كمال إنسانية الإنسان، وهو ما ذكرناه قريبا عن الأصفهاني.

إن إعلاء كلمة الله بوصفه مقصدا من مقاصد الإسلام، هو أمر زائد على مقصد حفظ الدين باعتبار أن المقصود بالحفظ هو إيجاد أسباب البقاء، بوضع التشريعات التي تنهى عن المساس به، والتشريعات التي تهيئ وتأمر بما يساعد على هذا البقاء. نعم إن الحفظ من جانب

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص378.

الوجود ومن جانب العدم، ولكن الأمر الزائد على ذلك هو جعل هذا الدين سيدا ومهيمنا على مظاهر الحياة وبواطنها في الواقع وفي نفس الأمر، وهو قدر لا يمكن تحصيله بالتشريعات المنضبطة المحددة، وإنما يرجع إلى الحث على استكثار الاستعداد وتهيئة الأسباب بحسب القدرة والاستطاعة وبحسب الحاجة والأوضاع والأحوال، وهذه مهمة سياسية تضطلع بها الدولة، بل هي قبل ذلك مهمة حضارية تضطلع بها الأمة. فليس الإسلام مجرد وعاء تشريعي، كما يراه بعض الناس، حتى أدى بهم هذا التصور الخاطئ إلى أن رأوا في تجديد و(إصلاح) أصول الفقه، كما يقولون، تجديدا لحياة المسلمين وسبيلا إلى النهضة الإسلامية المنشودة، ورأوا في المنهج الفقهي الدقيق، الذي اعتمده الفقهاء في اجتهادهم وتواضعوا عليه، عائقا عن التقدم وأنه قصور في منهج الفقهاء لابد من تجاوزه..

والحقيقة أن الإسلام دين أشمل من أن يكون إطارا قانونيا ينظم أحوال الناس وتصرفاتهم في أشكال لا يجوز لهم الخروج عليها أو تخطيها، إنه منهج للحضارة الإنسانية بأسرها، وعلى الذين يريدون إصلاح أوضاع المسلمين أن يفرقوا بين التشريع الذي هو وسيلة ضبط وتنظيم وبين مجمل مضمون الرسالة التي جاء بها الإسلام.

ومن هنا كان التمكين لشريعة الله في الأرض من المصالح التدبيرية العليا التي فتح فيها مجال الاجتهاد لوضع الأنظمة المختلفة والمناسبة للبيئات الاجتماعية، والأحوال والأزمان والظروف على اختلافها.

ويدخل في هذا المعنى كل ما من شأنه نصرة هذا الدين والعمل لإعلائه، فالداعي إلى الله، والمرابط في سبيل الله المجاهد في الحق قد جمع إلى جانب تصديق الرسل والعمل بما وجهه إليه الإسلام، أن بذل نفسه في سبيل إعلاء الدين وإيصاله إلى كافة البشرية، ومن حقيقة الجهاد الصبر على مكاره الدعوة، وقتال المعاندين للدين الحاجبين له عن الخلق، الذين حرموا كثيرا منهم أن يروا نوره ويهتدوا بهداه، ويلتحق بالمجاهد كل من أعان على الجهاد ويسر سبيله وهيأ له ظروفه؛ لقول النبي ﷺ: "**من جهز غازيا في سبيل الله فقد غزا، ومن خلف غازيا في سبيل الله بخير فقد غزا**"[1].

فهذه هي الأصول الثلاثة التي يرجع إليها النظر المصلحي ذكرناها على سبيل الإجمال، وتعود المصلحة التدبيرية إلى واحد منها؛ فهي إما عمل في سبيل تهذيب النفس وتعبيدها لخالقها،

---

[1] رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب فضل من جهز غازيا أو خلفه بخير. ورواه مسلم بزيادة "في أهله"، كتاب الإمارة، باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله بمركوب وغيره وخلافته في أهله.

أو سعي فيما يخدم المجتمع ويهيئ له أسباب العيش الكريم والأمن والرفاهية، أو هي تمكين لدين الله ونشر له وتعزيز لمواطنه وإظهار له على سائر الأديان.

الفرع الثالث: كيفية ارتباط المصلحة بهذه الأصول

كيف تعرف المصلحة وتستخرج من هذه الأصول الكبرى التي بينها العلماء إجمالا، وفرعوا عليها بعض الفروع؟ هنا يظهر أثر تغير الأحوال والظروف في تحديد المصالح، بالإضافة إلى الاختلاف بين وجهات النظر، والقدرات الشخصية للناظر.

لذا يتناول هذا الفرع: دور الجانب الشخصي والإنساني، والمعايير التي تعرف بها المصلحة التدبيرية وطرق الموازنة بين المصالح والمفاسد والترجيح بينها، وبيان الأهمية الخاصة للوسائل في هذا المجال.

البند الأول: العامل الإنساني

الجانب الشخصي للناظر والمميزات التي يتميز بها وبصمته التي يضعها في التدبير مسألة على غاية من الأهمية، والعامل الإنساني هو قطب الرحى في تدبير المصالح العامة، لأن الاجتهاد في المصلحة التدبيرية هو دور الإنسان، ذلك الإنسان الذي توفرت فيه قدرات عقلية وعلمية، بل ونفسية.. أهلته ليعتلي منصب النظر لغيره والتدبير لشؤون الأمة العامة. وهذه مهمة لا يمكن أن توكلها الأمة لمن اتفق. فكل أمة تعي مدى أهمية هذا العامل، لا يسعها إلا أن تتخير لها أحسن أبنائها عقلا وأوفرهم حكمة وأوسعهم علما.. وتتوخى الجمع بين أصحاب القدرات المختلفة، وتتحرى في هذه القدرات أن تكون متكاملة بينهم، فيكمل كل أحد منهم ما نقص عند الآخر، ليخرج التدبير كاملا وعلى غاية من الإحكام والإتقان. وهذا ما يفسر تركيز العلماء، على اختلاف أعصارهم وأوطانهم ومذاهبهم، على قضية الكفاية واشتراطها في الإمام، فلعلهم تنازلوا عن كثير من الشروط التي وضعوها في الإمام بسبب الضرورة والحاجة والإمكان ولم يكونوا ليتنازلوا عن شرط الكفاية. فالجويني مثلا، عندما نظر لشروط الإمامة في القسم الأول من (الغياثي)، جمع كل الشروط التي ذكرها العلماء واتفق عليها جمهورهم، غير أنه عند تناوله للقسم الثاني الذي افترض فيه خلو العصر عن الإمام، وحيث آلت السلطة إلى المتغلب السلجوقي ووزيره[1]، اقتصر في

[1] وهو ألب أرسلان ووزيره نظام الملك. ينظر: عبد العظيم الديب، مقدمة تحقيقه على الغياثي للجويني، المرجع السابق، ص 103م-105م

تصحيح شرعية قيادته للأمة على الكفاية، وجعل الصلاح الديني والعلم الشرعي ... متأخرا عليها عند التعارض والتفاضل. فاعتبر الكفاية هي المعيار الأعلى للترجيح ما دام صاحب الكفاية غيورا على الدين ناصحا للأمة. وكذلك موقف الغزالي في الباب التاسع من كتابه (فضائح الباطنية).

ولابد أن ينضم إلى القدرات الاجتهادية، الملكة الشخصية والمكنة الذاتية التي تتولد من كثرة الممارسة، وهو الأمر الذي جعل العلماء يعتبرون السياسة صنعة يمارسها الإنسان بعقله وفكره، فهي صنعة فكرية لفرط ما يولده عقل السياسي من أفكار إبداعية وحلول مبتكرة للمشكلات التي لا يمكن أن تقف عند حد.

هذا بالإضافة إلى جانب آخر في الإنسان يتعلق بالإخلاص والنصيحة لله ولرسوله وللمؤمنين، فيلقي الله نورا في قلبه، فيفتح له به الفتوح الواسعة البركة على نفسه وعلى غيره... ويكتب له التوفيق. قال الله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ. . .﴾[1]، وقال عز وجل: ﴿. . . فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا . . .﴾[2]. قال الطبري: "عنى بقوله جل ثناؤه:"إن يريدا إصلاحًا"، إن يرد الحكمان إصلاحًا بين الرجل والمرأة، أعني: بين الزوجين المخوف شقاقُ بينهما، يقول: يوفق الله بين الحكمين فيتفقا على الإصلاح بينهما، وذلك إذا صدق كل واحد منهما فيما أفضى إليه من بعث للنظر في أمر الزوجين"[3]. وهذه مسألة عامة في كل من ولي أمر غيره، فإن الله تعالى قد أمره بصدق النية والنصح لمن ولي أمره، وشرط منه الصدق ليرزقه حسن التوفيق. وقد ظهر أثر ذلك في عهد الخلفاء الراشدين، وفي كل من ولي الأمر من الولاة الصالحين بعدهم.

البند الثاني: المعايير التي تعرف بها المصلحة

بالإضافة إلى القدرات الشخصية لمن يتولى السياسة، هناك معايير موضوعية لتحديد المصالح الجزئية ومدى ارتباطها بالمحاور الكلية التي تجمع المصلحة التدبيرية. ويجمع هذه المعايير أن يكون للشيء دخل في تلك الأصول التي ذكرناها إثباتا أو نفيا[4]. بمعنى أن يكون للتدبير أو للفعل

---

[1] سورة النساء، الآية 79.

[2] سورة النساء، الآية 35.

[3] الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، المرجع السابق، 8/332-333. وقد عزا هذا التفسير إلى مجاهد وعطاء، وسعيد بن جبير، والسدي والضحاك وابن عباس. ولم يذكر تفسيرا غيره.

[4] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 1/242.

أو الإجراء أو الترتيب أو التنظيم أو المنع أو الإعطاء... الذي يتخذه صاحب التصرف، علاقة ارتباطية أو تأثير ما على أصل من الأصول التي هي جماع المصالح الشرعية. وهناك علامات يستهدى بها ويستدل بها على المصالح التي أمر بها الشارع، ذكرها الدهلوي، وهي علامات عقلية منطقية، يمكن اعتبارها أسبابا، أو وسائل موصلة إلى تلك الأصول، أو أنها أجزاء وفروع لها:

- فالمعيار الأول: أن تكون المصلحة التي يراد تحصيلها شعبة لأحد خصال هذه الأصول وفرعا لها، أو تكون ضدا لشعبتها ومناقضة لها.

- والمعيار الثاني: أن يكون التصرف مظنة وجود إحدى هذه المصالح، أو مظنة عدمها. كالأفعال والهيئات التي يغلب على الظن أنها تتضمن تلك المصلحة، أو يغلب على الظن عدم وجودها بها.

- المعيار الثالث: أن تكون المصلحة المراد تحصيلها متلازمة مع أحد هذه الأصول في الوجود، أو متلازمة مع ضده في ذلك.

- المعيار الرابع: أن تكون المصلحة المراد تحقيقها طريقا إلى إحدى الخصال المتضمنة في تلك الأصول، أو طريقا إلى الإعراض عنها وإهمالها.

وعلاقة هذه المصالح بتلك الأصول، وارتباطها بها، إنما يعرف بالطرق العلمية أو العقلية، لأن ذلك هو واقع الحال. وهو من سنن الله تعالى في خلقه، قد شهدها الإنسان وعرفها بالملاحظة، وتأثيرها طبيعي ومستمر سواء وجد الدليل الشرعي أم لم يوجد. لذلك فإن هذه المصالح لازالت مؤثرة ومقتضية لنتائجها قبل بعث الرسل وبعده. فإن المواظبة على الكذب تورث خبث النفس قبل بعث الرسل وبعده، والعدل مؤثر في انتظام أمر الناس وهو مصلحة قبل البعثة وبعدها. وكل ذلك إنما يعرف عن طريق العلم الذي كسبه الإنسان عبر القرون وتفرع فروعا كثيرة متشابكة ومترابطة فيما بينها يخدم بعضه بعضا، وهو علم مبني في أغلبه على التجربة والملاحظة والربط العقلي بين المقدمات والنتائج. وبسبب ذلك وجدنا العلماء خصصوا لهذه المعاني والمصالح أبوابا في مؤلفات الحكمة والأدب السياسي، ولم يوردوا منها في كتب الفقه إلا ما تيسر ضبطه وتحديده، وأمكن ترتيب آثار فقهية عليه أو المحاسبة والمجازاة عليه.

البند الثالث: أهمية الوسائل في تحقيق المصلحة

الحقيقة أن الولايات هي نفسها وسائل إلى مقاصد وغايات جعلها الشارع سببا في تحقيقها أو السعي إلى تحقيقها على الأقل، فثمة غايات عليا لا يمكن أن تتحقق مشروعية الولاية

بدونها، كالعدل ورفع الظلم وسد الخلل... وعلى الولاية نفسها أن تتخذ من الوسائل والأسباب ما يبلغها السعي في تحقيق هذه الأهداف والمقاصد. وهذا طبقا للقاعدة الأصولية: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، وأن الوسائل تأخذ حكم المقاصد، "... لأن الله تعالى إذا أمر بشيء ورضي به وعلم أنه لا يتم إلا بتلك المقدمات، كان من موجبه الأمر بها والرضا عنها"[1].

ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: "**إن الله عز وجل يدخل ثلاثة نفر الجنة بالسهم الواحد؛ صانعه يحتسب في صنعه الخير والرامي به ومنبله**"[2]. فلما كان كبت الكفار وإزالة الكفر لا يحدث إلا بقتالهم، وقتالهم لا يحدث إلا بالإعداد لهم، كان كل سبب أو وسيلة أو طريق إلى هذه الغاية آخذا حكمها من حيث الرضا والسخط، ومن حيث الطلب والنهي.. بموجب قوله تعالى: (**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ. . .**)[3]. ولما كان ضد ذلك يوجب استعلاء الكفر على الإيمان نهى الله تعالى عن التراخي في منازلة الكفار والتهاون فيه حيث يقول عز وجل: (**وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا**)[4]

يقول الدهلوي: "لما وجب الجهاد لإعلاء كلمة الله، وجب ما لا يكون الإعلاء إلا به، ولذلك كان سد الثغور وعرض المقاتلة ونصب الأمراء على كل ناحية وثغر، واجبا على الإمام وسنة متوارثة. وقد سن رسول الله ﷺ وخلفاؤه ﷺ في الباب سننا، وكان رسول الله ﷺ إذا أمر أميرا على جيش أو على سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرا، ثم قال: (**اغزوا باسم الله في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا...**)[5]..."[6].

إن إعلاء كلمة الله وتعزيز القيم الأخلاقية والإنسانية، مهمة حضارية لهذه الأمة، ومن ثم فهي من المقاصد والأهداف والغايات الثابتة للولاية العامة في الإسلام. وهذا يقود بالضرورة إلى

---

[1] الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 312/2.

[2] رواه النسائي وأبوداود والترمذي وقال: حديث حسن، وأخرجه الحاكم وصححه ووافقه الذهبي وضعفه الألباني... كما رواه آخرون أيضا.

[3] سورة الأنفال، الآية 60.

[4] سورة النساء، الآية 104.

[5] من حديث طويل رواه مسلم في كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو.

[6] الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 316/2.

أخذ تلك الولايات بمتطلبات السياسة الشرعية، وتيسير حرية حركتها والتوسيع من مجالها سعيا إلى تحقيق سيادة الشرع وتحكيمه في شؤون الناس ومستجدات حياتهم، عبر فقه الواقع، وفقه الواجب والمزاوجة بينهما[1]. إلا أن ذلك ليس ضربا من تنزيل الأحكام وفق أمارات العدل، كما يرى بعض الباحثين استدلالا بكلام ابن القيم في الطرق الحكمية[2]، لأن ذلك هو شأن الفتوى والقضاء. أما تصرفات الإمام ومن ينوب عنه من أصحاب الولايات العامة، فربما يلامسها بعض ذلك من حيث الحكم عليها موافقة للشرع أو مخالفة له، إلا أن ذلك جانب يسير من السياسة. وإنما تعتمد السياسة على التدبير الذي يعنى بتقليب الأمور والتقديم للأحداث والتخطيط لاستباقها قبل وقوعها، وربما لجعلها تقع على وجه معين.. وقد يحتاج إلى الحكم الشرعي في هذه التصرفات؛ إن قبل وقوعها أو أثناء حدوثها، أو بعد حدوثها والظهور على نتائجها، فتقوم بحسبه وجوبا وتحريما، أو صحة وبطلانا...

يمكننا تلخيص منهج النظر في المصلحة التدبيرية في ثلاثة محاور: الأول: تحديد مرتبتها من حيث البعد الزمني الذي تغطيه أو تظهر آثارها فيه، أو يجب ترتيبها قبل حلوله.. وهي على ثلاثة مراتب، بعد دائم، بعد طويل المدى، وبعد قصير المدى. والمحور الثاني: يتعلق بالأصول التي ترجع المصلحة التدبيرية إلى خدمتها وهي تهذيب النفس، وسياسة المدينة، والتمكين للدين ونشره. أما المحور الثالث فهو كيفية ارتباط المصلحة التدبيرية بالأصول التي ترجع إليها، وتبرز فيها أهمية العامل الإنساني، والمعايير التي يستخدمها الناظر في إدراك المصلحة، وأهمية الوسائل في تحصيلها.

المطلب الثالث: مستويات المصلحة التدبيرية

لا يخفى على المتتبع للدراسات الحديثة حول المصلحة، خصوصا تلك التي تهتم بمقاصد الشريعة، مدى الحاجة الملحة للتوصل إلى تنظير وتأصيل واضح للمصالح بمراتبها الثلاث؛ الضرورية والحاجية والتحسينية، كما أن الكثير من المهتمين بالدراسات الإسلامية يعتقدون أن مسألة وضع أصول الشريعة مسألة تخضع للاجتهاد، وأنه يمكن لأهل كل عصر أن يضعوا لها أصولا تتناسب مع عصرهم، وبالصورة التي تضمن لها الاستجابة لكل ما يحصل من تغير. وهذا فهم غير المتخصصين في الشريعة، ناتج عن عدم التمييز بين أقسام العلوم الشرعية التي جاء بها النبي ﷺ إلى

[1] محيي الدين قاسم، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص96.

[2] المرجع نفسه، ص 96-97.

هذه الأمة، وعدم إدراك لدور الأمة في فهم هذه العلوم وتطبيقها على واقعها، أو استثمارها في حل مشكلاته. فإن الإسلام قد وضع شرائع راعى فيها هذه الأصول التشريعية والضرورات، ودور المجتهد الفقيه هو فهمها وتنزيل الأحكام بواسطتها، استنادا إلى الأدلة الشرعية وأدوات الاجتهاد المقررة... وهو القسم الأول من علوم الشريعة.

أما القسم الثاني، فهو علم المصالح الذي أمرنا فيه بأنواع البر، ونهانا عن ضروب الإثم، وترك للناظر فردا كان أم جماعة أن يدبر أمور حياته بما يتناسب مع هذه الأصول من الأحكام المبنية على هذه المصالح. وهنا يمكن الحديث عن الضروريات والاجتهاد في تحديدها، بعد حصر الضروريات التي بينها النبي ﷺ، وهي في أغلبها ضروريات أحال فيها الشارع على الوازع الذاتي والطبع الإنساني لتوافر الدواعي إلى تحصيلها في فطرة الإنسان. غير أنه في نظره لغيره تختفي هذه الدواعي فيحل الاقتضاء الشرعي محل الاقتضاء الجبلِّي؛ لذلك وجدنا الشارع يأمر الولي أن ينافس في مطالب الحياة الدنيا لصالح المولى عليه، بينما نهاه عن التنافس فيها لمصلحة نفسه.

وهذا يجيب على التساؤلات المطروحة اليوم على الساحة الفكرية ويرد على الدعوات التي رفعت من أجل تحديد ضروريات أخرى إضافة إلى الضروريات التي حددها الشارع، وإعادة تأصيل أصول الشريعة بما يتناسب مع العصر الحديث وبما يسعف حال الأمة المتردي[1]. لأن هذا النوع من الاجتهاد مفتوح ابتداء، وأحال فيه الشارع على معطيات كل عصر؛ فكلما عنّت مصلحة في الواقع، توجه خطاب الشارع للحث عليها ولإيجابها على من وكل إليه تدبير تلك المصالح، وكلما ظهرت مفسدة وترجحت، كلما توجه خطاب الشارع إلى درئها واستئصالها، لأن الناظر مسؤول عما وكل إليه منها، سواء على مستوى الأفراد أم على مستوى الجماعة. وهذا من مظاهر خلود هذه الرسالة والشريعة التي جاءت بها، فأصولها ثابتة لا تحتاج إلى إضافة من بشر، وإنما أحالت على المكلفين في تنزيل هذه الأصول على واقعهم في كل عصر. وما يحدث من عجز في بعض الأزمان إنما هو نتاج عجز أهل ذلك الزمان، إما عن فهم هذه الأصول وتنزيلها، وإما عن النهوض بها وتنفيذها في واقعهم. ومن بين المصالح المفتوحة للاجتهاد، المصالح العامة الموكولة إلى الأمة،

---

[1] ينظر: الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، المرجع السابق، ص192. يقول: ".. إذا كانت هناك ضروريات عامة خالدة كتلك التي أحصاها فقهاؤنا بالأمس، فإن لكل عصر ضرورياته وحاجياته وتكميلياته، وهكذا فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءا من مقاصد شريعتنا، فإننا نكون قد عملنا، ليس فقط، على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضا قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد."

وتضطلع الولاية العامة بنصيب وافر منها، وهي التي اصطلحنا عليها بالمصالح التدبيرية، حيث يمتد إعمال السياسة الشرعية لتشمل نشاط السلطات الدستورية الثلاث؛ التشريعية والقضائية والتنفيذية في الموضوعات والمجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية[1]. هذه المصالح تقع على مستويين، بحيث يكون المستوى الأول من المصلحة حاكما على المستوى الثاني منها..

الفرع الأول: المستوى الأول للمصلحة التدبيرية

المستوى الأول من المصلحة التدبيرية يتعلق بترتيب المصالح فوق الولائية، بمعنى أنها أعلى درجة مما وكل من المصالح إلى السلطة لما لها من أثر على المدى البعيد، وهي في عدة مجالات من السياسة الشرعية، ويرتبط الاجتهاد فيها بعلماء الأمة، فهم يجتهدون فيها ويلزمون بها غيرهم، حتى الإمام نفسه. وقد يشترك معهم الإمام في الاجتهاد بوصفه مجتهدا إن كان كذلك، ويرسِّم هذا الاجتهاد بوصفه صاحب أعلى ولاية منعا للاختلاف، وتوحيدا للأحكام داخل الدولة. فهذا الجانب من الأحكام هو أحكام شرعية انتهى إليها أهل الاجتهاد، وزكاها إجماعهم أو أغلبيتهم، لأن مخالفة القليل لا تضر في الأمور العامة، فالكثرة من أقوى مسالك الترجيح كما يقول الغزالي[2]، ودعَّمها جانب الولاية بقوة التنفيذ.

ونقترح أن يشمل المستوى الأول من المصلحة التدبيرية على سبيل المثال لا الحصر:

البند الأول: كل ما يتعلق بشرعية السلطة وبتنظيمها داخل الدولة

وهو وضع الدستور بما يتضمنه من إرساء لمبادئ الحكم والقضايا المتعلقة بتحديد هوية الأمة، والعلاقة بين السلطات... وتحديد شروط الإمام أو رئيس الدولة وكيفية اختياره، وشروط من يتولى الولايات التي هي دون الإمامة الكبرى... وهذه كلها مسائل تخضع للنظر المصلحي من أهل الرأي والشورى في الأمة، ونضرب لذلك مثالين:

---

[1] فوزي خليل، المصلحة العامة، المرجع السابق، ص114

[2] ينظر: أبوحامد اللغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومي للطباعة والنشر، القاهرة، 1383هـ، 1964م، ص 173-175.

المثال الأول: الشروط التي فصلها العلماء في الولايات؛ فمن بين ما تحدثوا عنه، شرط العدالة لتولي أي ولاية من الولايات العامة والخاصة[1]، قال العز بن عبد السلام: "... ويشترط العدالة في نظره لغيره، لتكون عدالته وازعة عن التقصير في جلب مصالح المولى عليه، ودفع المفاسد عنه"[2]، إلا أنهم أسقطوا هذا الشرط في الولاية العامة عندما ساد منطق التغلب على السلطة في المجتمع، لا تزكية لهذا التحول، وإنما مراعاة للضرورة وحفاظا على مصالح أخرى أعلى منها، يقول: "...ويسقط شرط العدالة في الولاية العامة لتعذرها، فينفذ من تصرفهم ما ينفذ مثله من الإمام العادل، ويرد من تصرفهم ما يرد من تصرف الإمام العادل، وإنما جاز ذلك، دفعا للمفاسد عن الرعايا وجلبا لمصالحهم"[3].

ثم إنهم تدرجوا في ذلك بحسب الإمكان، فقالوا: إذا لم نجد عدلا يقوم بالولايات العامة والخاصة قدمنا الفاجر على الأفجر، والخائن على الأخون، لأنه إذا لم نتمكن من حفظ البعض لم يجز لنا تضييع الكل[4]، فما لا يدرك كله لا يترك جله.

ومن الشروط التي مناطها المصلحة أيضا، اشتراطهم أن يولى في كل ولاية من هو أعرف بها وأقوم بمصالحها، وإن لم يكن عالما بغيرها، كما يقدم في القضاء الأعرف بأحكام الشرع، الأقدر على القيام بمصلحته، الأعرف بالحجج والبينات التي عليها مدار القضاء[5].

وقد ناقش الدهلوي الأسس التي بنيت عليها شروط الخليفة مثلا، فصنفها إلى صنفين: الصنف الأول، يدل عليه العقل واجتمعت بنو آدم على اشتراطه، على اختلاف أديانهم وتباعد بلدانهم. وهي: أن يكون عاقلا بالغا حرا ذكرا شجاعا ذا رأي وسمع وبصر ونطق، وأن يكون ممن سلّم الناس شرفه وشرف قومه ولا يستنكفون عن طاعته، قد عرف منه أنه يتبع الحق في سياسة المدينة. وإنما اتفقوا على هذه الشروط لما رأوا أن المصلحة المقصودة من نصب الحاكم لا تتم إلا

---

[1] وقد يسقط هذا الشرط في بعض الولايات الخاصة لكون الطبع قائما مقامه في جلب المصالح ودرء المفاسد، كعدالة الولي في النكاح والحضانة... ينظر: عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، الفوائد في اختصار المقاصد (أو القواعد الصغرى)، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، 1416هـ، ص 82-83.

[2] العز، القواعد الصغرى، المرجع السابق، ص 82.

[3] المرجع نفسه، ص 82.

[4] المرجع نفسه، ص 85. قال العز: "وفي مثله في الشهادات نظر" وهذا لأنه لا يرى ضرورة في إقرار شهادة غير العدل في الحقوق والأموال، لأن الأصل عدم تلك الحقوق.. ينظر له: قواعد الأحكام، المرجع السابق، 86/1.

[5] عز الدين بن عبد السلام، القواعد الصغرى، المرجع السابق، ص 80-84. وينظر أيضا: القرافي، الفروق، المرجع السابق، 107/2 وما بعدها وتعليق ابن الشاط عليه.

بها، حتى إذا وقع إهمال شيء منها رأوه خلاف ما ينبغي وكرهته قلوبهم، وإن سكتوا سكتوا على غيظ، وهو قوله ﷺ[1] في فارس لما ولوا عليهم امرأة "**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**".[2]

وأما الصنف الثاني، فهو ما اعتبرته الشريعة الإسلامية، فمنها: الإسلام، والعلم، والعدالة، لأن المصالح الدينية لا تتم إلا بها، علم ذلك ضرورة بإجماع المسلمين. والأصل في ذلك قوله تعالى: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ . . .)[3]. ومنها كونه من قريش؛ لحديث النبي ﷺ، وذلك لحكم ومصالح، بعضها يرجع إلى الصنف الأول من الشروط، وبعضها تشريف لقوم النبي ﷺ[4].

فأغلب هذه الشروط بناها الفقهاء على المصلحة، سواء كانت هذه المصلحة عقلية محضة أم اقتضتها قواعد شرعية عامة، بحيث لو فقد أحدها لم تتم المصلحة التي شرعت الولاية لأجلها، أو لم تقم أصلا، واستثنوا من هذه الشروط ما استثنوا، بسبب المصلحة أيضا. وهذا الموقف إنما يدل على أن التنظير للولايات في الجملة نيط بالمصلحة تقعيدا واستثناء، ولكل عصر تفاصيله المصلحية التي يتولى تقريرها أولو العلم والرأي في الأمة وفق أصول المصالح التي قررتها الشريعة.

المثال الثاني: مسألة خلع الإمام، التي تعامل معها العلماء بحذر شديد، لخطورتها على انتظام أمور الأمة وحفظ استقرارها، وأصل ذلك أمران:

الأول: أمر الشارع بالتزام طاعة الإمام وامتثال أمره عن رضا أو كره، وعدم نزع يد الطاعة إلا لمبرر شرعي صحيح، كقوله ﷺ: "**السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**"[5]، وقوله: "**ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني، وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به، فإن أمر بتقوى الله وعدل، فإن له**

---

[1] رواه البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي إلى كسرى وقيصر.

[2] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 2/269-270. ومفاد كلامه هنا، أن موقف النبي ﷺ لم يكن بسبب تقرير شرع مبتدأ، وإنما كان راجعا إلى ما ألفته القلوب واستقرت عليه الأعراف في عصره، واستشرافه بذلك أن وحدة صف فارس وقوتها لن تقاوم كثيرا في مواجهة المسلمين، بسبب ما سيترتب على تولي المرأة الملك من غيظ واستنكاف عن الطاعة، وما سيحدثه ذلك من تخاذل في القتال.

[3] سورة النور، الآية 55.

[4] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 2/270.

[5] رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب السمع والطاعة للإمام. ورواه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية.

بذلك أجرا، وإن قال بغيره، فإن عليه منه"[1]، وقوله: **"من كره من أميره شيئا فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية"**[2].

والأمر الثاني: رفض الخليفة عثمان ﷺ أن يخلع نفسه بمطالبة الثوار ومساندة الصحابة له في موقفه[3]. فالرفض إنما هو رفض لمبدأ التغيير عن طريق الثورة كما صرح به عبد الله بن عمر ﷺ قال: "فلا تخلع قميص الله عنك فتكون سنة، كلما كره قوم خليفتهم خلعوه أو قتلوه"[4]. وذهب جمهور العلماء، بناء على ذلك وعلى غيره من الآثار الواردة في الباب، واستنادا إلى أحاديث ثابتة عن النبي ﷺ في هذا المعنى، إلى عدم جواز الخروج على الإمام إلا إذا رأوا منه خروجا صريحا عن الملة. واعتقد عدد من المعاصرين أن ذلك اقتضاء تشريعي، فبنوا عليه موقفا سلبيا من توقيت مدة الرئاسة نسبوه إلى العلماء، مع أن هذه القضية لم تكن مطروحة عليهم قديما ولم تعرفها البشرية آنئذ لكي يمكن تقرير مخالفتهم لها، أو معارضتهم إياها[5]. هذا فضلا عن أن هذه المسألة لا تتضمن مفسدة الفتن التي ورد من أجلها النهي عن الخروج على الإمام، وإنما جعل ذلك من أجل مصلحة كف السلطة عن الاستبداد.

ومعظم أحكام الخلافة إنما بناها الفقهاء على المصلحة، فما رأوه محققا لها أوجبوه، وما رأوه مناقضا لها منعوه، ولا غرو أن ينسبوا ذلك إلى الشرع، وقد علموا أن الشارع قد ناط الوجوب بالمصلحة، وناط التحريم بالمفسدة، وبذلك تغيرت اجتهاداتهم وتباينت على مر العصور.

---

[1] رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به. وروى مسلم مثله ولكن دون "وإنما الإمام جنة" كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية.

[2] رواه البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي سترون بعدي أمورا تنكرونها. ورواه مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن.

[3] قال عثمان ﷺ: "لأن أقدم فتضرب عنقي أحب إلي من أن أخلع أمة محمد بعضها على بعض". عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، مكتب الدراسات والبحوث، دار الفكر، بيروت، 1409 هـ، 1989م، 680/8.

[4] ابن العربي، العواصم من القواصم، المرجع السابق، ص130.

[5] ينظر مثالا على ذلك: عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام "العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي، الدار البيضاء، بيروت، 1998م، ص18.

البند الثاني: تقرير قواعد مسؤولية السلطة

وقد بين النبي ﷺ أن مبدأ مسؤولية الحاكم قاعدة أساسية في الحكم والسياسة والولايات بأنواعها المختلفة خاصة وعامة، فقال عليه الصلاة والسلام: "**كلكم راع فمسئول عن رعيته؛ فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عنهم، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم، والعبد راع على مال سيده وهو مسئول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته**"[1]، وقال أيضا: "**ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه إلا لم يجد رائحة الجنة**"[2] .

وذلك أنه لما كان نصب الخليفة لمصالح معينة ومقصودة، وجب أن يؤمر الخليفة بإيفاء تلك المصالح، وأمر الناس أن ينقادوا له لتتم المصالح من الجانبين. فطاعة الناسِ الإمامَ إذن؛ ليست مشروطة بطاعته اللهَ ورسولَه فيما هو صريح الأمر من الكتاب والسنة فحسب، ولكن هي مشروطة أيضا بأن يكون تصرف الإمام وعمله فيما يحقق مقاصدهما، ألا وهي استهداف تلك المصالح وما يؤدي إلى تحقيقها في الواقع.

وقد وضعت الشريعة قيودا على تصرفات الولاة، وألزمتهم بانتهاج سلوك واضح ومنضبط في ممارسة السلطة، لأنهم في الحقيقة أجراء يقومون بعمل لغيرهم، وليسوا أصحاب حق فيما تحت أيديهم من مصالح المسلمين.. فقد لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي، وتوعد أهل الخيانة من الولاة، ونهى عن كثير من التصرفات المنافية للأمانة، لأن ذلك يضادّ المصلحة المقصودة ويفتح باب المفاسد[3]. ولأن الأموال هي أكثر ما يستهوي النفوس ويحملها على الخيانة والغش وغير ذلك من الجرائم التي حرمها الشارع، فقد سن النبي ﷺ سننا في كبح جماح أصحاب السلطة من الاسترسال وراء مغرياتها، فكان يحاسب ولاته على ما يجمعونه من الأموال، ويضيق عليهم في اكتسابها إلا من الطريق الواضح المشروع، وهو ما يخصصه الإمام للعامل من أجر على عمله. وكان يمنع العامل من التبسط في الأموال العامة، ويقول: "**إن رجالا يتخوضون في مال الله بغير حق،**

---

[1] رواه البخاري، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق وقوله: عبدي أو أمتي. ورواه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم.

[2] رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب من استرعي رعية فلم ينصح. وروى مسلم قريبا من لفظه، كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار.

[3] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 2/272-273.

فلهم النار يوم القيامة"[1]، وروى عدي بن عميرة الكندي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "**من استعملناه منكم على عمل فكتمنا مخيطا فما فوقه كان غلولا يأتي به يوم القيامة**". قال: فقام إليه رجل أسود من الأنصار كأني أنظر إليه، فقال: يا رسول الله اقبل عني عملك، قال: "**وما لك؟**"، قال: سمعتك تقول كذا وكذا، قال: "**وأنا أقوله الآن؛ من استعملناه منكم على عمل فليجئ بقليله وكثيره، فما أوتي منه أخذ، وما نهي عنه انتهى**"[2]. وقد ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى جواز تقييد السلطة، بقيود أخرى غير القيود الثابتة بالشريعة، كأن يلزم الإمام برأي الأغلبية مثلا؛ فإذا بويع الإمام على أساس النزول عند رأي الأغلبية، فإنه يلزمه شرعا ما التزم به، ولا يجوز له بعد أن يتولى السلطة أن يضرب بهذا العهد عرض الحائط، ويقول إن رأيي في الشورى أنها معلمة، وليست ملزمة[3]. وهذا في نظرنا ليس زيادة في القيود على السلطة، وإنما هو تفصيل وتنظيم لما جاء به الشرع من قيود وفقا لأصل الشورى التي تعد ملزمة لولي الأمر حقيقة، وإنما لم يفصل فيها الأولون تعويلا على نصح الإمام وتقواه، بالإضافة إلى طبيعة الواقع السياسي الذي عاشوه، فإذا أمكن تفعيل ذلك والإلزام به في الواقع وجب المصير إليه.

ورغم ذلك فإن الاختلاف في إلزامية الشورى إنما هو في المستوى الأول الذي نحن بصدده، حيث يرجع إلى المصالح والأحكام فوق الولائية التي لا تدخل في سلطة الخليفة، لكي يعمل فيها رأيه ويمضي فيها اجتهاده، سواء أبرم العقد على هذا الشرط، أم حدث ذلك بعد العقد، إذ قد يصدر تعديل دستوري بمثل ذلك في أثناء ولايته[4].

هذا، وقد يندرج تحت هذا الضرب من المصالح، تحديد ما يترتب على الولاية من حقوق لولي الأمر ومن في حكمه من أصحاب الولايات، شريطة أن يُلتَزَم فيها التوسط في تقدير الرواتب والمكافآت، كما يفرض لأصحاب الولايات عموما قدر كفايتهم بحيث لا يحتاجون في ولايتهم إلى التكسب من عمل آخر. وفي سيرة النبي ﷺ علامات على قدر الكفاية مما لا يخرج عن المعتاد في

---

[1] رواه البخاري، كتاب فرض الخمس، باب قول الله تعالى (فأن لله خمسه).

[2] رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال.

[3] يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص106.

[4] تجدر الإشارة إلى أن إلزامية الشورى أو عدمها، ليست راجعة إلى الاجتهاد في الحكم الشرعي، وإلا لوجدنا الفقهاء قد دونوا ذلك في كتبهم. والمسألة إنما أثيرت حديثا على وقع الوافد الغربي الذي استثار مثل هذا السؤال: هل الشورى معلمة أم هي ملزمة؟ وهي تنتمي إلى الصنف الثاني من علم الشريعة، الذي بيناه في هذا البحث، أعني المصالح التي أمر بها الشارع ولم يبين حدها ولا قدرها ولا وضع لها توقيتا. ونعتقد أن مسألة إلزامية الشورى أبرز مثال على ذلك.

وقته حيث قال عليه الصلاة والسلام: "**من كان لنا عاملا فليكتسب زوجة فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادما فإن لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا**"[1]، فذهب بعض العلماء إلى أنه لابد أن يكون ما يعطى للعامل بقدر مؤنته وزيادة، بحيث يفضل له ما يقدر به على حاجة من هذه الحوائج[2].

البند الثالث: وضع القوانين المرتبطة بالأحكام الشرعية

دعت الحاجة حديثا إلى وضع التشريعات والقوانين بناء على الاجتهاد في الأحكام الشرعية المتصلة بالمجالات المختلفة للحياة داخل الدولة، ليرجع إليه من يقومون بتطبيق القانون، كالقضاة العاديين والإداريين (المظالم) والمحكمين، والقائمين على تنفيذه كالولاة بكل درجاتهم واختصاصاتهم (الحسبة مثلا). وهي القوانين المدنية الخاصة بالعلاقات الاجتماعية التي تنشأ بين الأفراد كشؤون الأسرة والقوانين التي تنظم الحقوق المترتبة على الالتزامات والمعاملات المالية بأنواعها.. فكل هذه المجالات ليست من السلطات ذات الطبيعة التشريعية المخولة للإمام، والحاجة قد دعت إلى تقنينها حديثا، وإنما تقوم بذلك الأمة ممثلة في علمائها، وتوكل إلى المجالس التشريعية المخولة في الدولة[3]. وهي وإن كانت أحكاما تشريعية، فوجه المصلحة التدبيرية في ذلك يظهر في العناية بها وتقنينها ليعلم الناس بها، ولتكون جاهزة للتطبيق أو التنفيذ، فضلا عما ينتج عن ذلك من مصالح توحيد الأحكام، وتجنب تضاربها نتيجة الاختلافات الفقهية الكثيرة. هذا فضلا عن الاستفادة من الاجتهاد الجماعي ومحاسنه خصوصا في عصرنا البالغ التعقيد مع ندرة الفقهاء المجتهدين في النوازل والمشكلات المستحدثة. وهذا يعد من المجالات التي تخرج عن نطاق سلطة الإمام ومن تحت إمرته من الولاة، وإنما هي تدابير تنظيمية تتخذها الأمة من أجل تيسير تطبيق أحكام الشريعة ووضعها موضع التنفيذ.

---

[1] رواه أبوداود في سننه، كتاب الخراج، باب أرزاق العمال. ورواه البيهقي، السنن الكبرى، المرجع السابق، 355/6. ورواه الحاكم في مستدركه كتاب الزكاة وقال: هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه.

[2] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 274/2. وتحديد قدر ما يأخذه العامل إنما يكون بحسب الوقت من سعة وضيق، ومن غلاء ورخص... إلى غير ذلك من العوامل المؤثرة في تقدير رزقه.

[3] ينظر في تفصيل السلطة التشريعية المخولة للخليفة: الباحثة، السلطة التشريعية للخليفة وضوابطها، رسالة ماجستير، المرجع السابق.

البند الرابع: وضع أصول الحقوق والحريات العامة داخل المجتمع

والحقوق والحريات العامة في الشريعة الإسلامية، بالشكل الذي نتناوله الآن في دراساتنا المعاصرة يوحي بأن الدولة لها السلطة المطلقة في التصرف على الشعوب، وأن هذه الحقوق التي نتحدث عنها هي بمثابة استثناءات من السلطة، لا يجوز المساس بها، أو هي واجبات عليها يلزمها القيام بها[1]. غير أن طبيعة التشريع الإسلامي لا تؤيد هذه الرؤية؛ فالمخاطب فيه رأسا هو الإنسان الفرد بوصفه مكلفا، ومجموع الأمة في التكاليف الاجتماعية (الكفائية)، وليست السلطة سوى وسيلة إلى تنفيذ جانب من هذه التكاليف الاجتماعية، والإشراف على أدائها، ومراقبة قيام الأفراد بالتكاليف الشرعية الموجهة إليهم كأفراد، والسهر على احترامهم لمظاهر الحياة الإسلامية؛ من امتناع عن المحرمات، وإقامة الشعائر.. إلى غير ذلك مما يتعلق بالنظام العام للمجتمع المسلم.

والأصل في الإسلام هو الإطلاق في حريات الأفراد إلا ما نص الشرع على تقييده، أو كانت المصلحة العامة تقتضيه من أجل النظام، أما غير ذلك فهو خارج عن مجال السلطة لأن كل فرد مسؤول ومخاطب بواجبات كثيرة وتكاليف يجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإصلاح الخلل الذي قد يطرأ على المجتمع حتى لو كان هذا الخلل ناجما عن السلطة ذاتها[2]. وبسبب الوضع الراهن وما هو سائد الآن من تغوُّل سلطة الدولة وتدخلها في كافة أوجه النشاط الذي يقوم به الأفراد، أصبح من الضروري وضع حد فاصل بين ما هو من الحريات الفردية التي لا يجوز المساس بها من أي كان، وبين ما هو مجال للتنظيم ينبغي على الأفراد الخضوع له. فالتشريعات التي تعتني بذلك، هي من المسائل التي تدخل في المستوى الأول للمصلحة التشريعية والتدبيرية على السواء.

البند الخامس: تقرير أصول التعامل والتعاون على الخير في ميدان العلاقات الخارجية

مهمة الدولة في الإسلام، هي ترسيخ مبدأ التعاون، ونصرة المظلوم، وإحقاق الحق وإعلاء كلمة الله وتبليغ هدايته لكافة الناس؛ يقول الله عز وجل: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ

---

[1] وهذا مبني على فكرة مشكلة السلطة في الفكر الغربي التي تقوم على الصراع بين السلطة والحرية.

[2] ربما كان من الأسباب المباشرة لإيجاد المؤتمرات الدولية والإقليمية وإصدار القرارات الدولية الناتجة عن المنظمات الدولية المختلفة، هو الشعور بأن (الدولة) بمفهومها الحديث، ليست مصدر التشريع الأول في مجال حقوق الإنسان، وأن هذا الأخير في حاجة إلى حماية في مواجهة الدولة، التي تكاد تسلبه كل حرية.

لَا تُنصَرُونَ)[1]، ويؤكد ذلك قول النبي ﷺ في حلف الفضول: "**شهدت غلاما حلفَ المطيبين فما أحب أن أنكثه وإن لي حمر النعم**"[2] وفيه دلالة على الاستعداد الدائم للتعاون مع الغير في وجوه الخير حتى لو كان كافرا، وهو تجديد لمشروعية فعله ﷺ قبل البعثة، حتى لا يظن أنه بمعزل عن تعاليم هذا الدين. كما يدل ذلك أيضا على أن هذا النوع من المصالح من الأمور التي سلمتها الفطرة وحثت عليها، وجعلت العامل عليها محمودا في العقل والعرف، والمخالف لها مذموما فيهما. ومن جهة أخرى، فإن النبي ﷺ يفتح لنا المجال واسعا على الاتصال بالأمم الأخرى والتعاون معها، رغم كفرها، إذا كانت من الأمم التي تحب الخير وتدعو إليه وتمقت الشر وتحاربه.. التعاون مع الأمم التي تمجد الأخلاق الفاضلة، وتعمل على خير البشرية، وسلمت من الاستكبار والعلو في الأرض. فهذا هو دور الدولة المسلمة إزاء الإنسانية، لا الدول التي تستعبد الإنسان وتتغنى بحقوقه، تلك الدول التي تسيطر الآن على العالم وتتسبب في المآسي الإنسانية الكبرى، وتنظر إلى السياسة الخارجية المجحفة التي تتبناها على أنها ضمانة للحفاظ على مكانتها عالميا، وترسيخ التفوق على باقي الدول، وتسعى من جانب آخر إلى إظهار ذلك في مظهر التعاون الدولي[3].

وقد "احتاط الإسلام لضمان الحقوق الخاصة والعامة بتقرير ثلاثة مبادئ يكمل بعضها بعضا: كف يد الظالم، واستنهاض المظلوم ليدفع عن نفسه، ومطالبة الغير بالتدخل لصد العدوان

---

[1] سورة هود، الآيتان 112-113.

[2] رواه البيهقي، السنن الكبرى، المرجع السابق، 366/6. ورواه، مع قلب في عبارته، الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، كتاب المكاتب، حديث رقم 2870.

[3] كثير من القيم التي يروج لها الآن كالعالمية والعولمة، والمصطلحات المختلفة كالنظام العالمي الجديد، والسلام العالمي، والتسامح الحضاري... تحت ما يسمى بالموجة العالمية الثالثة، كلها تدعو بشكل ظاهر أحيانا ومستتر أحيانا أخرى إلى تميز النمط الحضاري الغربي الرأسمالي، باعتباره نهاية التاريخ في أمثل تطور للحضارة الإنسانية، ليس فقط بمنجزاته العلمية والتكنولوجية، ولكن بأفكاره وقيمه وتطلعاته وما سيشيعه من السعادة والرخاء في العالم أجمع. وكل ذلك لم يكن سوى شكل آخر من أشكال الاستعمار، حيث لم يؤد تطبيق المبادئ المروج لها سوى إلى زيادة معاناة الشعوب ومزيد من الإفقار المادي والقيمي والروحي، ومن ثم تعميق الهوة بين الضفتين. ينظر: حامد عمار، الجامعة بين الرسالة والمؤسسة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1416هـ، 1996م، ص 27-28.

ورفع الغبن"[1]. وهذه المبادئ غرسها الإسلام في عقول أتباعه وأوجب عليهم التناصر فيما بينهم، كما أوجب عليهم نصرة المظلوم حتى لو لم يكن على دينهم.

فمضمون المصلحة الشرعية على المستوى العالمي، هو استقامة الحياة الاجتماعية والسياسية واستقرارها على مستوى العالم، كمحصلة للتعاون بين جميع الدول والشعوب في إقامة أصول المصالح وحفظها[2]. هذا، وجانب الخير مفتوح، وهو ليس مفصلا في الإسلام، بل تحكمه مبادئ وقواعد تخدم العدل والمواساة والإحسان والفضل، وأحيل أمر تفصيله وتنزيله على أهل العلم والرأي في الأمة، ممن تصدوا لتدبير أمورها والسهر على مصالحها.

البند السادس: وضع خطط الوحدة بين المسلمين في علاقاتهم بينهم ثم علاقتهم مع الغير

هذا ومما سبق بيانه أن تحقيق الوحدة بين المسلمين من أهم مقاصد تشريع الولاية العامة ووجوب الإمامة، إلا أنه وحسب معطيات عصرنا الحالي الذي انتهت فيه الأمة إلى الغاية في التفرق والانقسام السياسي، فإن العمل على إعادة رأب الصدع وجمع الشمل يتطلب جهودا مضنية وتخطيطا ممتدا على مدى زمني طويل، وهو عمل ينبغي ألا يوكل إلى الولاية العامة القائمة على السلطة التنفيذية، وإنما يكون لها فيه دور يتناسب مع متطلبات المرحلة ومع طبيعة السلطة المخولة لها[3]. ومن هنا حاول عدد من المصلحين في المجتمع الإسلامي مطلع القرن العشرين، أو قبله بقليل، أمثال جمال الدين الأفغاني، أن يركزوا على جوانب الوحدة في مشاريعهم الإصلاحية، والتي تدعو إلى ترسيخ مبدأ الأخوة الإسلامية، ليكون أساسا ضروريا لأية سياسة في البلاد الإسلامية، إلا أن القائمين على السياسة في البلاد الإسلامية لم يكونوا يضعون ذلك في اعتبارهم. وهذا ما عابه عليهم المفكر الجزائري الفذ مالك بن نبي الذي يقول: "ولو أننا تتبعنا التطور العام للسياسة الإسلامية، حتى قضية فلسطين، فلن نشعر، بكل أسف، بأنها ترتكز على مبادئ تامة التحديد، أو أصول واضحة، ولن نجد لها غايات واقعية تخضع لنظرية تهديها سبلها، حتى تبلغ هدفها بطريقة علمية، بل لن نعثر في تلك السياسة على المبدأ التقليدي الذي وضعه لها الباعث

---

[1] ينظر: محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، تحقيق: مسعود فلوسي، دار ريحانة، الجزائر، 1420هـ، 1999م، ص192.

[2] ينظر: فوزي خليل، المصلحة العامة، المرجع السابق، ص164.

[3] السلطة الحاكمة في الدول القطرية لا ترى أن من مصلحتها العمل على هذه الوحدة، لأن ذلك يضاد ما جبلت عليه من الاستئثار بالنفوذ فيما تحت يدها من بلاد المسلمين، لذلك فإن مهمة التوحيد لا يمكن أن تنجح على يدها..

الرائد جمال الدين (الأفغاني)، وأطلق عليه: (الأخوة الإسلامية)، ليكون أساسا ضروريا لأية سياسة في البلاد الإسلامية"[1].

فلابد إذن؛ أن يكون العمل على هذا المشروع ضمن المسائل فوق الولائية التي لا تخضع للإرادة المطلقة للسلطة التنفيذية.

الفرع الثاني: المستوى الثاني للمصلحة التدبيرية

المستوى الثاني للمصلحة التدبيرية يتعلق بما يمارسه ولي الأمر من أعمال وما يتحمله من مهام، وهي راجعة إلى ما اصطلح عليه بعض الفقهاء بمقاصد الإمامة. وليس غرضنا من هذا الفرع وضع قائمة بما على الإمام القيام به من المصالح الدينية والدنيوية، لأن هذا ليس الهدف من بحثنا، وإنما الهدف هو الإشارة إلى معايير تجمع هذه المصالح، وهي كلها ترجع إلى الأصول التي يعتمد عليها النظر المصلحي، والتي سبق أن بيناها في المطلب السابق. وقد جرت العادة بتقسيم مهام الإمام إلى دينية ودنيوية، على خلاف في تحديد طبيعة هذا المعيار، وسبق أن بينا ما المقصود به في نظر الفقهاء الذين اهتموا بوظائف الإمام كالجويني وغيره. ولا يعني ذلك الفصل بين القسمين، وإنما هو تصنيف منهجي بحت لنوعي المصالح، إذ لا يمكن تحديد القضايا التي تندرج تحت كل واحد منهما، وفصلها وتمييزها عن بعضها تمييزا تاما، لأن لكل منهما تأثيرا على الآخر إمدادا واستمدادا لا يمكن تجاهله[2]. وقد حاولنا تصنيف بعض المصالح على أنها دينية، وبعضها الآخر

---

[1] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دت، ص110. وانظر في التعليق على النص: سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 261-262. حيث يذكر أن هذا المبدأ قد تعرض لمقاومة مختلف النزعات القومية المعبرة عن نزعات حزبية لا تدل على اهتمام أصحابها بما قد ينشأ بينهم من علاقات، بقدر ما يتكالبون على مصالحهم وشهواتهم. وأنه من الصعب إطلاق مصطلح "سياسة" على تلك المحاولات الفوضوية التي مرد عليها مختلف الزعماء، وأن مالك بن نبي يفضل أن يطلق على هذه الممارسات لفظة "البوليتيكا" الذي يطلقه عامة الناس على صنوف التخبط والأوهام والخرافات... والفرق كبير بين المصطلحين، إذ هو الفرق بين المصادفة أو العاطفة وبين التوجيه المحدد المستقى من التجارب الإنسانية خلال التاريخ.

[2] فخطة القضاء مثلا، هي خطة مدنية ودينية في الوقت نفسه، لأنها تحفظ مصالح الدنيا بقطع التنازع وفض التشاجر بين الناس فيما يختلفون عليه من مصالح الدنيا، فهي تحقق مصالح دنيوية بهذا الاعتبار، وهي في الوقت ذاته تقطع الخصومات بمقتضى أحكام الشريعة، وهذا في حد ذاته رعاية للدين من حيث تنفيذ أحكامه، وإعلاء كلمته، فهي دينية بهذا الاعتبار.

على أنها دنيوية، وإنما نتبع في ذلك ما كان منها بالقصد الأول. فنقسم المستوى الثاني من المصلحة التدبيرية إلى قسمين:

القسم الأول: حفظ الدين والقيام على تنفيذه والسهر على سيادة أحكامه. وهذا يعتمد على الأصل الثالث من أصول النظر المصلحي (التمكين للشرائع وإشاعتها)، ونسميها المصالح الدينية.

القسم الثاني: انتظام أمر الدنيا بما يكفل الحياة الكريمة للأفراد، ويمهد للسعادة الأبدية لهم، ويشمل الأصل الأول والثاني من أصول النظر المصلحي، ولتكن المصالح الدنيوية.

البند الأول: المصالح الدينية

لا يمكننا حصر المصالح التي تتعلق بالمستوى الثاني للمصلحة التدبيرية مما له صلة بحفظ الدين والقيام بشؤونه، ولكننا نحاول إبراز أهم المحاور التي تدور عليها هذه المصالح:

من ذلك: الدعوة إلى الله ونشر الدين الإسلامي تكملة لمهمة النبي ﷺ في تبليغ الرسالة التي جاء بها للناس كافة. وهي ليست مهمة قاصرة على الإمام ولا على الولاية العامة، وإنما هي عامة لكل الأمة. إلا أن الإمام يكون له فيها الريادة، لأن الأمة مكلفة على الكفاية في ذلك، وهو مكلف على التعيين سواء تعلق الأمر بالدعوة إلى الله داخل أرض الإسلام أم خارجها.

ومنها: إعزاز الدين بكل الوسائل المفضية إلى ذلك، ومن بينها الجهاد في سبيل الله، فهو وسيلة إلى تكميل الدين ورفع شأنه، ليستقر في الناس وتطمئن قلوبهم به ويسلموا له طوعا وكرها. ومن بين مظاهر إعزاز الدين والتنويه به، إعزاز المسلم وتفضيله على الكافر، لقوله تعالى: (**وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**)[1]، ولقول النبي ﷺ "**ولا يقتل مسلم بكافر**"[2].

فالمقصود بالولايات كلها هو أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا. وكلمة الله اسم جامع لكلماته التي تضمنها كتابه[3]، قال تعالى: (**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا**

---

[1] سورة آل عمران، الآية 139.

[2] رواه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب كتابة العلم.

[3] ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، المرجع السابق، ص27.

مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ)[1].

ومنها: تعزيز شوكة المسلمين وإعدادهم للجهاد في سبيل الله وتهيئة وسائله وأسبابه، لأنه لما كان الجهاد واجبا على الأمة كفاية وعلى الولاية العامة عينا، ولا يتم في العادة إلا ببذل الأموال واتخاذ كل ما أمكن من الأسلحة وما شابه ذلك من وجوه العدة والعتاد، كان كل ما يؤدي إليه ويساعد عليه من أعمال، من رضا الله تعالى، من جهة أنها وسائل إلى ذلك الشيء المرضي[2]، ولقوله تعالى: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ. . .)[3]. وهذه مهمة الولاية العامة، حيث تقوم بالعمل في سبيل ذلك والحث عليه لإشراك كل من يصلح من أفراد الأمة فيه على وجه الرغبة.

ومنها: إحياء السنة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[4]... والمقصود السنة بمعناها العام الذي عمل به الصحابة وسلف الأمة، ويراد بها "الطريقة التي يتحراها عليه الصلاة والسلام في تنفيذ ما بعثه الله به من الهدى ودين الحق... السنة تعني المنهاج النبوي النظري والعملي الذي جاء به النبي ﷺ في فهم دين الله وتطبيقه في شؤون الحياة كافة. وهي التي حذر النبي ﷺ من الإعراض عنها، حيث قال للمبالغين في التعبد والتزهد من أصحابه: (.. **فمن رغب عن سنتي فليس مني**)[5]..."[6].

وهكذا فإن الدولة الإسلامية تضطلع برعاية الدين على خلاف غيرها من الدول وتحمل في طيات سياستها ما أمر به الإسلام من قيم الخير والعدل، وتقوم سياستها على الإنصاف مهما تفوقت وبلغت من العز والقوة شأوا عظيما. ويظهر أثر ذلك بشكل واضح على المستوى الدولي الخارجي، فكم من دولة تفوقت على مدى العصور في تاريخ الإنسانية وإلى اليوم، وبسطت نفوذها وسيطرت على الشعوب، ثم لم تلبث أن تخرج بضعف منها أو بغلبة من هذه الشعوب، ولا

---

[1] سورة الحديد، الآية 25.

[2] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 311/2.

[3] سورة الأنفال، الآية 60.

[4] أحمد بن عبد الله الصنعاني، الغصون المياسة المرجع السابق، ص27.

[5] رواه البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح. ورواه مسلم، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح.

[6] القرضاوي، المدخل لدراسة السنة النبوية، المرجع السابق، ص 10-11.

تترك وراءها إلا الخراب والدمار[1]. أما الدولة الإسلامية، فهي تحمل معها عنصر الحياة للشعوب، فما من أرض دخلتها جيوش المسلمين، إلا وأصبحت جزءا من كيان الأمة وخلفت شعوبا مؤمنة مذعنة لهذا الدين عن قناعة وإيمان، بل ساهمت في حمل رسالته إلى الناس.[2]

البند الثاني: المصالح الدنيوية

وهي في الحقيقة مهام تضطلع بها الدولة أو الولاية العامة بكل أصولها وفروعها، إلا أن فقهاء الإسلام نظروا إلى الإمامة على أنها أصل للولايات العامة لأن منها تستمد صلاحياتها، فقد اعتبروا الإمام أو الخليفة نائبا عن رسول الله ﷺ في هذه المهام. قال الدهلوي: "لما كان الإمام منصوبا لنوعين من المصالح اللذين بهما انتظام الملة والمدن، وإنما بعث النبي ﷺ لأجلهما، والإمام نائبه ومنفذ أمره، كانت طاعته طاعة رسول الله، ومعصيته معصية رسول الله، إلا أن يأمر بالمعصية... ولذلك قال عليه السلام: (**ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني**) .."[3]. وذلك لأن الجاهلية لا تحوي هذين النوعين من المصالح، فلا غرو أن يكون إبطال السلطة رجوعا إلى الجاهلية[4]. وقد اتفق العلماء على أنه يجب أن يكون لجماعة المسلمين إمام، لمصالح لا تتم إلا بوجوده وهي كثيرة جدا، منها مما يتعلق بالدنيا، ضرورات وحاجات طبيعية تتفق فيها الدولة الإسلامية مع غيرها... وقد ضبطت كليات هذه المقاصد والمصالح إجمالا، وترك ما يندرج تحتها من جزئيات إلى رأي أولي الأمر واجتهادهم بحسب ما يستجد من أحداث وما يتوفر لهم من معطيات[5].

ويميل بعض الفقهاء عند بيان مهمة الإمام وواجبه في رعاية مصالح المسلمين إلى تعداد وظائفه ومهامه في تدبير شؤون الدولة[6]، بينما ينحى بعض آخر إلى تصنيفها بشكل مختلف، كما

---

[1] كدأب الدول الاستعمارية الحديثة؛ بريطانيا التي بلغت من العز والقوة ما جعلها دولة لا تغرب عنها الشمس، وفرنسا التي محقت الشعوب التي طالتها بالاحتلال محقا.

[2] وإدراكا لأهمية الجانب الروحي والعقيدي، تحاول بعض الدول المتسلطة أن تغطي عجزها الرسالي وفقرها الروحي، باختلاق أفكار منمقة لا تؤمن بها في الحقيقة، لتضمها إلى عنصر تفوقها المادي، كالسلام العالمي، والديمقراطية وحقوق الإنسان.. لتجد لنفسها مبررا لاستتباع الشعوب والدول المغلوبة.

[3] الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 272/1.

[4] ينظر: المرجع نفسه، 272/1

[5] ينظر: المرجع نفسه، 268/2-269.

[6] كالماوردي وأبي يعلي ومن تبعهما بعد ذلك ممن كتبوا في الأحكام السلطانية.

فعل الجويني، إذ قسمها إلى شطرين كبيرين عبر عنهما بـ: حفظ ما حصل، وطلب ما لم يحصل[1]. وقد يظهر من عبارة الجويني، أن مقصوده بذلك: حفظ الأراضي الإسلامية، ثم المرور بعد ذلك إلى العمل على ضم المزيد منها بواسطة الفتح ونشر الإسلام فيها، إلا أنا نرى أن المعنى أعم من ذلك، إذ يشمل كل مجالات الحياة، والميادين التي تتمثل فيها مصالح المسلمين ومنافعهم بوجه أو بآخر[2]. وقد نذكر هنا المصالح التي تندرج تحت المستوى الثاني من المصلحة التدبيرية على سبيل الإجمال لا التفصيل، لأن الغرض من البحث يقتضي ذلك، ومجمل هذه المصالح يرجع إلى المحاور الآتي ذكرها:

منها: إحلال الأمن والسلم الاجتماعي بدفع المظالم والضرب على أيدي الظلمة ومنع تعديهم على الناس، بإقامة العقوبات الرادعة... لأن شيوع الظلم والتعدي على الحقوق والحريات بين الناس يفسد حالهم ويضيق عيشهم. ويتحقق ذلك بإحكام الجهاز الإداري والقضائي، من خلال تولية القضاة الأكفاء، والولايات المكملة للقضاء كالحسبة وما في معناها من الولايات وتنفيذ أحكامها وإقامة الحدود، ومحاربة أهل الفساد بالوسائل الناجعة.

ومنها: جمع كلمة المسلمين ليكون لهم عزة وقوة وهيبة بين الأمم، وليكونوا أمة واحدة متحابة ومتضامنة، لقول النبي ﷺ: "**المسلمون تتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم أدناهم ويجير عليهم أقصاهم وهم يد على من سواهم يرد مشدهم على مضعفهم ومتسرعهم على قاعدهم**"[3].

وتضطلع بذلك الولاية العامة، لقول النبي ﷺ: ".. **وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به**"[4] قال الدهلوي: "وإنما جعله جنة، لأنه سبب اجتماع كلمة المسلمين والذب عنهم"[5]. وهو من أهم المقاصد التي شرعت الإمامة من أجلها، فمقصد الشريعة من انتظام أمر الأمة وجلب المصالح إليها ودفع الضر والفساد عنها، أن تكون قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال[6].

---

[1] الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص201 وما بعدها.

[2] ينظر في المقاصد التي شرعت من أجلها الإمامة، وهي في الوقت ذاته وظائف تناط بها على سبيل المثال: حجة الله البالغة، 324/2. الجويني، الغياثي، ص182 وما بعدها... وغيرهما.

[3] رواه أبو داود، كتاب الجهاد، باب السرية ترد على أهل العسكر.

[4] رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به. ورواه مسلم، كتاب الإمارة، باب في الإمام إذا أمر بتقوى الله وعدل كان له أجر.

[5] الدهلوي، حجة الله البالغة، 272/2.

[6] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص405.

ولذلك وجب أن توضع السياسات وفق هذا المقصد وبناء على الخطط الموضوعة للتدرج نحوه، كما بيناه في المستوى الأول من المصلحة التدبيرية، حيث يعد المستوى الثاني تنفيذا له، وذلك حتى في الظروف التي نعيشها الآن من تقسيم البلاد الإسلامية إلى أقطار متعددة، لكل منها استقلال تام عن الأخرى وسيادة على نفسها في مواجهة بعضها.

ومنها: الدفاع عن بلاد الإسلام ضد الاعتداء الخارجي، بتكوين الجيش والعمل على تقويته وتزويده بالعدة والعتاد.. فـ"يجب على الإمام أن ينظر في أسباب ظهور شوكة المسلمين وقطع أيدي الكفار عنهم ويجتهد... لأن الإمام إنما جعل لمصالح، ولا تتم إلا بذلك. والأصل في هذا الباب سِيَر النبي ﷺ"[1].

ومنها: رعاية المنافع والمصالح المشتركة التي لا تستقيم حياة الأفراد والجماعة إلا بها، وتهيئة أسبابها، كتيسير مصادر المياه المختلفة من أنهار وآبار... وبناء القناطر وتعبيد الطرق.. وغيرها من الحاجات العامة المنفعة.. وقد جمع الباحثون روايات كثيرة عن اهتمام عمر رضي الله عنه بإنشاء المدن وتوفير شروط إنشائها مثل: الماء، والمرعى وغير ذلك من وسائل الحياة، وأرسل إليها من يقوم على تخطيطها..[2]

ومنها: كفاية أولي الحاجات من الأفراد ممن لا يقدرون على إعالة أنفسهم، وليس لهم من الأولياء من يقوم عنهم بذلك، فتتكفل الدولة بالقيام على حاجاتهم والإنفاق عليهم مدى الحياة أو إلى حين استغنائهم. ومن هؤلاء: الأيتام والفقراء والمساكين، ومن في معناهم من القصر والمعوقين والشيوخ الزمنى، بل وحتى عابري السبيل الذين انقطعت بهم السبل...

ثم إن الدولة قد أصبحت اليوم مسؤولة عن التفاصيل المعيشية مما يتعلق بتوفير حاجات الناس عموما، وذلك قد فرضته مظاهر التغير الذي شهدته الإنسانية، والتطور الذي حصل في أنظمتها وعلاقاتها ووسائل عيشها. فأصبح من الصعب بل من المحال على الفرد أن يحقق لنفسه في المجتمع الحالي الضروري من العيش بله الحاجي والتحسيني. فالأصل أن الدولة إنما تقوم على تحقيق التوازن الاجتماعي بما تؤديه من وظيفة التكفل بالمصالح العامة مما لا يناط بالأفراد، ورعاية المحتاجين... أما الآن فقد غدا قيامها على توفير الضرورات والحاجات للأفراد من صميم وظائفها. وربما كان لذلك علاقة بمقصد حفظ النفس على المستوى التدبيري لا التشريعي. وقد برز ذلك في

---

[1] الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 318/2.

[2] لمزيد من التفصيل ينظر: غالب عبد الكافي القرشي، أوليات الفاروق في الإدارة والقضاء، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1410هـ، 1990م، 1/107-123، 1/179-185.

محاولة بعض الباحثين تفعيل مقاصد الشريعة، فكان مما جعله تحت مقصد حفظ النفس: الغذاء والمسكن والمركب...[1]، فيلزم ولاة الأمور بعض من ذلك باعتبارهم رعاة ومسؤولين عن هذه الأمة والقائمين على تدبير مصالحها.

[1] ينظر: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 84-87.

خلاصة الفصل الثالث

المصلحة الشرعية التدبيرية هي موضوع السياسة، وهي التي وكل النظر فيها إلى الولاية العامة، وحكم فيها اجتهادها، لأن وظيفة الولاية العامة تقوم على السياسة، ولابد أن تكون هذه السياسة شرعية. ولقد أخذ مفهوم السياسة الشرعية معاني كثيرة؛ معنى عاما وأعم، ومعنى خاصا وأخص. وإنما يتعلق بالمصلحة التدبيرية المعنيان: العام والخاص؛ فالأول يمثل مجال حركة الولاية العامة ووظيفتها، بينما يمثل الثاني طبيعة هذه الوظيفة.

فأما طبيعة وظيفة الولاية العامة، فهي تتعلق بما أوتيته من سلطة الاجتهاد وتقدير المصالح الشرعية، وهو ضرب آخر من الاجتهاد غير الاجتهاد في الحكم الشرعي، حيث يمتد أصل ذلك إلى ما بينه العلماء من التفريق بين طبيعة تصرفات النبي ﷺ. وذلك هو اجتهاد التدبير الذي يباشر المصالح ولا صلة له بالمصلحة المرسلة، التي تعد من توابع الأدلة في أصول الفقه.

فالمصلحة التدبيرية هي الموضوع الأساسي لنشاط الولاية العامة، وإن كانت لا تستغني عن الاجتهاد في الحكم الشرعي، حتى لا تخرج عن إطار حكم الشارع في سعيها لتدبير المصالح. وهي تتميز عن المصلحة التشريعية بخصائص عديدة كالوقتية والتجدد والسعة والاعتماد على الوسائل فضلا عن تبعيتها للمصالح التشريعية.

ولابد على الولاية العامة من انتهاج النهج السوي في تدبير المصالح وذلك؛ بمراعاة المضمون الشرعي الذي يرجع في تحديد معالمه إلى مقاصد الشريعة بمعنييها العام والخاص. والتزام منهج النظر المصلحي بما يقتضيه من الرجوع إلى أصول المصالح التي أمر الشارع بتحقيقها، ومراعاة مراتبها، ومعايير التعرف عليها والوسائل التي ينبغي الاستعانة بها في سبيل تحقيقها. بالإضافة إلى وجوب احترام مستويات المصلحة التدبيرية، سواء كان ذلك في النظر نفسه، أم في توزيع الاختصاص بين هيئات الولاية العامة وفروعها. وكل هيئة من هيئات الولاية العامة قد أوتيت من الصلاحية الاجتهادية في المصلحة الشرعية ما يخولها القيام بوظيفتها على الوجه المطلوب من غير تقصير في ذلك ولا مجاوزة لحدوده. ولذلك ستكون المصلحة الشرعية بالنسبة للولاية العامة سلطة تقديرية منضبطة بضوابط شرعية، كما ستكون في الوقت نفسه قيدا عليها لا يجوز لها الخروج عنه كما سيتبين حالا.

الفصل الرابع

المصلحة الشرعية سلطة تقديرية منضبطة

وقيدا على الولاية العامة

لما كانت المصلحة الشرعية موضوعا للسياسة، والسياسة الشرعية هي وظيفة الولاية العامة، لم تنفك الولاية العامة عن الاجتهاد في المصلحة الشرعية، فهي تمتلك سلطة تقديرية في تدبير مصالح المسلمين وإدارة أمور الدولة. والتقدير أمر نسبي يخضع لموازين ومعطيات ظرفية متغيرة، ناهيك عن اختلاف الرؤى والمدارك الإنسانية، كون الولاية وظيفة يقوم بها الإنسان. غير أن نسبية التقدير ليست مانعا من أن يكون له معالم كبرى وخطوط عريضة ترسم حدود المصلحة وأماراتها، لتكون تصرفات الولاية العامة خاضعة لضوابط عامة يتبين على ضوئها حدود المصلحة التي يجب على صاحب الولاية أن يتحراها في تصرفاته، وقد سبق أن بينا أن المصلحة التي يضطلع بها ولاة الأمور، "هي جلب نفع خالص أو راجح للأمة ودفع ضرر خالص أو راجح عنها في الحال أو الاستقبال".

على أن من أبرز أحكام الولاية في الإسلام أنها ملزمة بالتصرف بالمصلحة شرعا، وأن تصرفاتها خارج حدود المصلحة يعد خروجا بالولاية عن مقصدها وغايتها، فكانت المصلحة قيدا على الولاية العامة في تصرفاتها إلى جانب كونها موضوعا لهذه الولاية. نحاول في هذا الفصل، أن نبرز كيف أن المصلحة الشرعية هي سلطة تقديرية للولاية العامة، إلا أنها منضبطة وليست مطلقة من كل قيد، ثم إنها في الوقت ذاته تعد قيدا على الولاية العامة في سعيها لتصريف شؤون الأمة، وذلك من خلال المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: ضبط المصلحة الشرعية سلطةً تقديرية للولاية العامة

المبحث الثاني: المصلحة الشرعية قيدا على الولاية العامة

المبحث الأول
ضبط المصلحة الشرعية سلطةً تقديرية للولاية العامة

أسند الشارع تفاصيل المصالح العامة إلى أولي الأمر، فجعل الاجتهاد جوهر السياسة الشرعية، وتعيين المصلحة سلطة تقديرية في أيديهم. ولما كانت السلطة التقديرية، على ما فيها من مقاصد جمة وغايات مطلوبة للشارع، مظنة لانحراف صاحبها في أغلب الأحيان عن الغايات الأساسية التي شرعت لأجلها، ومظنة لتعسفه في استعمالها أحيانا أخرى، كان لزاما أن يضع الضوابط التي تحدد مهمة الولاية ووظيفتها في الاجتهاد في تبين المصلحة واتباع السبل الميسرة لتحقيقها. فوضع الشارع للناظر حدودا وضوابط تحكم نظره في المصالح التي وكلت إليه، حتى يضمن انسجام الولاية العامة وسلوكها وسياساتها مع نهج الإسلام ومقاصده وغاياته العليا، كما يضمن عدم انحرافها عن هذا النهج وعدم إساءة استخدام السلطة، بما يعود على الأمة بالمفاسد والمضار التي توخّى وقايتها منها. وقد حاولنا أن نستجمع الضوابط التي لابد من مراعاتها في اجتهاد الولاية العامة في المصلحة، لكي تلزم خط الشارع ومنهجه، وتحقق مقاصده في الأمة، استنباطا من النصوص الشرعية والقواعد التشريعية العامة، ومن خلال ما رصدناه من أقوال العلماء في ذلك، نجملها في مطلبين:

المطلب الأول: انضواء المصلحة داخل المنظومة التشريعية العامة للإسلام

المطلب الثاني: مشاركة الأمة في تبني السياسات العامة التي تندرج تحتها هذه المصالح

المطلب الأول: انضواء المصلحة داخل المنظومة التشريعية العامة للإسلام

لا يمكن للمصلحة أن تتسم بالشرعية إلا إذا كانت مزكاة من قبل الشارع، وتزكيتها أن تكون في ذاتها وفي طرق تحصيلها منضوية داخل المنظومة التشريعية العامة التي جاء بها الإسلام، ومعنى ذلك أن تكون متنزلة على أحكام الشريعة، وأن يلتزم الناظر فيها المعايير والضوابط الشرعية للاجتهاد في التدبير، وبيان ذلك في فرعين:

الفرع الأول: خضوع المصلحة التدبيرية لأحكام الشريعة

الفرع الثاني: خضوع المصلحة التدبيرية لمقومات النظر الشرعي والنظر العقلي

الفرع الأول: خضوع المصلحة التدبيرية لأحكام الشريعة

ينبني خضوع المصلحة التدبيرية لأحكام الشريعة، على مبدأ سيادة الشريعة وهيمنتها على كافة القوانين التي تحكم الدولة، ويعني ذلك أن ما أُمِر به المسلم من طاعة ولاة الأمور ليس على إطلاقه، بل هو مشروط بطاعة الله عز وجل ورسوله ﷺ، ووجوب خضوع الأوامر التي يصدرونها للشريعة. فيتقرر من ذلك أن طاعة أولي الأمر تابعة لطاعة الشريعة، سنبين كيف تخضع المصالح التدبيرية للشريعة، ودور النصوص الشرعية في ضبط هذه المصالح، ومدى إمكانية التعارض بين المصلحة التدبيرية وظواهر النصوص الشرعية.

البند الأول: كيفية خضوع المصلحة للشريعة

الشريعة هي مصدر الولاية العامة وسند شرعيتها، وهي القانون الأعلى الذي تستمد منه هذه الولاية أحكامها، وبه تضطلع بحمل الخلافة الشرعية في هذه الأمة على الأرض، فاكتسبت الولاية حق النظر في المصالح على أن تخضع في ذلك للمصدر الذي استمدت منه هذا الحق، ووجب على المسلمين طاعة أوامرها مادامت في طاعة الله تعالى[1].

فكيف تخضع المصلحة التي ينظر فيها ولي الأمر لأحكام الشريعة، وهذه الشريعة في حد ذاتها تتوفر على أحكام خاضعة للاجتهاد وتباين وجهات النظر بين المجتهدين في معظم أحوالها، وفيها من الاختلاف بين الاجتهادات والاختلاف بين المذاهب ما قد يصل إلى حد التضارب والتضاد في بعض الأحوال؛ فيكون الشيء حراما عند قوم حلالا عند آخرين، وكل يقر صاحبه على الاجتهاد وإن خالفه في الرأي؟

لابد من التفريق بين نوعين من تصرفات الولاية العامة: تصرفات تتصل بالاجتهاد في الحكم الشرعي، وتصرفات تتصل بالمصلحة.

فأما ما يتصل بالاجتهاد في الحكم الشرعي، فالولاية العامة مقيدة بأن يكون تصرفها مطابقا للأحكام الشرعية؛ سواء كانت هذه الأحكام قطعية أم كانت ظنية، وذلك بأن يكون الحكم مبنيا على الدليل باجتهاد صحيح من أهله في الأحكام الاجتهادية، وألا يخرج هذا

---

[1] ينظر: العز بن عبد السلام، القواعد الصغرى، المرجع السابق، ص 115. وانظر أيضا: الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، 83/1.

الاجتهاد الذي بني عليه التصرف عن الحيز الذي هو مجال للاجتهاد، أعني أن يكون داخل الإطار الاجتهادي الذي أقره العلماء وتسامح بعضهم مع بعض في الاختلاف فيه، وهو الاجتهاد المتقارب كما يسميه القرافي[1]، أي: ما لا ينقض به حكم الحاكم[2]، هذا أدنى ما اتفق الفقهاء عليه. وقد ذكر العلماء في هذه المسألة ما يتحصل منه ثلاث حالات[3]:

الأولى: أن يأمر بشيء يعتقد حله ضمن إطار الاجتهاد فيما لا ينقض به حكم الحاكم، وفي حكم طاعته خلاف بين الفقهاء.

والثانية: أن يكون الآمر جاهلا بأحكام الشرع، فيشترط لطاعته أن يكون المأمور قد علم حله، إما باجتهاده هو، إن كان من أهل العلم، أو استنادا إلى رأي أهل العلم.

والحالة الثالثة: أن يأمر بشيء مما ينقض به حكم الحاكم، وهو الاجتهاد الذي لا يسوغ شرعا، فلا يجوز طاعته بحال.

يمكننا تجاوز الحالتين؛ الأولى والثانية في الولاية العامة عند وضع القوانين التي تحكم المجتمع باختيار الرأي الذي يترجح الأخذ به في الأولى، وبالتنصيص على الأحكام الشرعية التي يتبناها العلماء وتعتمدها الدولة كقوانين تقوم بتدوينها وإلزام الناس بها في الحالة الثانية.

أما الحالة الثالثة: فهي مستثناة من وجوب طاعة الولاية العامة، إذ تعد الأوامر التي تصدرها خارج إطار المشروعية.

ووجود واحد من الأسباب التي ينقض بها حكم الحاكم في التصرف، يعد خروجا عن مقتضى الاجتهاد الشرعي الصحيح، واعتمادا على مدرك فاسد، إذ يشترط لنفوذ ولاية أي والٍ، أن لا يعتمد حكمه على مدرك فاسد، فينقض حكمه لفساد المدرك، لا لعدم الولاية فيه[4].

وأغلب الفقهاء على أن حكم الحاكم ينقض إذا خالف أحد أمور أربعة هي: الإجماع؛ وهو الأمر الوحيد الذي أجمعوا عليه[1]، والنص السالم عن المعارض، والقواعد السالمة عن المعارض،

---

[1] ينظر: القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، المرجع السابق، ص 33، 35.

[2] حكم الحاكم هو ما يصدره القاضي في قضية معينة بمقتضى اجتهاده في الحكم الشرعي فيما يسوغ فيه الاجتهاد، وهو يحظى بأهمية كبرى عند الفقهاء، إلى درجة أنهم اعتبروه بمثابة نص الشارع في تلك القضية العينية التي قضى بها الحاكم. ينظر في ذلك: القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص 80-81.

[3] ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 158/2.

[4] ينظر في تفصيل ذلك: أحمد بن محمد العنقري، نقض الاجتهاد، دراسة أصولية، مكتبة الرشد، الرياض، 1422هـ، 2001م، ص 45-67.

والقياس الجلي السالم عن المعارض، ويقصد بالمعارض ما كان راجحا[2]. واقتصر الآمدي على ثلاثة أمور: فجعل سبب النقض مخالفة الحكم لدليل قاطع من نص أو إجماع أو قياس جلي، وهو ما كانت العلة فيه ثابتة بنص أو كان قد قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع[3].

وألحق ابن نجيم بالإجماع ما خالف الأئمة الأربعة، فاعتبره مخالفة للإجماع وإن كان فيه خلاف لغيرهم، استنادا إلى أن الإجماع قد انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للأربعة لانضباط مذاهبهم وانتشارها وكثرة أتباعهم[4]. هذا فضلا عن بعض الآراء التي ترى في مخالفة المذهب سببا للنقض[5]، وهو تضييق لدائرة الاجتهاد والعمل به لا يؤيده الدليل، إلا ما يمكن أن يتوخى من ورائه من المصلحة، إذ يعد هذا الموقف من المالكية ضربا من التقنين[6].

وربما كان هذا الاتجاه مسوغا لما يمكن أن يعتمد من قوانين مكتوبة يلتزم الولاة والقضاة بالرجوع إليها، ولا يسمح لهم بمخالفتها، على أن تكون هذه القوانين خاضعة للمعايير المذكورة؛

---

[1] ينظر: القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص88. وقد أشار فيه إلى أن إجماع العلماء في هذه المسائل قاصر على كون مخالفة الإجماع سببا للنقض، أما الثلاث الأخرى فهي من مسائل الخلاف.

[2] ينظر: القرافي، الفروق، المرجع السابق، 40/4. وينظر له أيضا: الإحكام، المرجع السابق، ص89. علاء الدين الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر، دت، دم، ص29 ، وهو ملخص كلام القرافي في الإحكام. ومثله في ابن فرحون، تبصرة الحكام، المرجع السابق، 78/1-79. وكلاهما ناقل عن القرافي. وينظر: أحمد بن محمد الحموي، غمز عيون البصائر، المرجع السابق، 333/1.

[3] ينظر: علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، 209/4.

[4] ينظر: الحموي، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، المرجع السابق، 333/1 . وقد نقل الإجماع عن التحرير. إلا أن مقتضى ما في التحرير هو منع العوام من تقليد غيرهم، أما الاجتهاد فلم يكن محل حديثه. ينظر: محمد أمين المعروف بأمير بادشاه (ت 972 هـ)، تيسير التحرير، دار الفكر، دم، دت، 254/4-255. وهو شرح لكتاب التحرير لمحمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن همام الدين.

[5] من ذلك ما نقله ابن فرحون من الخلاف بين علماء المالكية في نقض قضاء القاضي إذا خالف المذهب المالكي. ينظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام، المرجع السابق، 78/1-79.

[6] نقل بعض العلماء الاتفاق على أنه لا يجوز أن يشترط المولي على القاضي أن يحكم بمذهب معين. ذكره ابن قدامة المقدسي في المغني، المرجع السابق، 380/11. قال: وفي فساد التولية وجهان بناء على الشروط الفاسدة في البيع، أي: بطلان التولية، أو بطلان الشرط مع صحة العقد. وهذا رأي كل من الماوردي والقاضي أبي يعلي في الأحكام السلطانية لهما. إلا أن الاتفاق محمول على كون القاضي مجتهدا، أما المقلد فقد جرت الفتوى عند المتأخرين على أنه يجب على القاضي التزام مذهب إمامه، بل كانوا يشترطون ذلك عند التولية. ينظر في ذلك: ابن فرحون، تبصرة الحكام، المرجع السابق، 1/ 24، 65. الحطاب، مواهب الجليل، المرجع السابق، 98/6.

فما خالف نصا من القرآن أو سنة قائمة عن رسول الله ﷺ، أو إجماع المسلمين في القرون المشهود لها بالخير... فهو خطأ ينبغي التنبيه إليه[1].

هذا، إذا كان الاجتهاد مبنيا على شبهة من دليل لا يقره الشارع، فينقض التصرف لبطلان المدرك، وأولى بذلك إذا ما حكم بالحدس والتخمين، من غير مدرك شرعي أصلا، فينقض حكمه إجماعا، وهو فسق ممن فعله[2].

فإذا ثبت هذا في حق حكم القضاء، رغم ما أحيط به من الحصانة والتقديس، فهل ينطبق ذلك على تصرفات الوالي؟ أم أنه أوسع مجالا، بناء على أن التخيير ثبت للأئمة ولم يثبت للقضاة، وأن مجال اجتهاد الإمام أوسع؟.

نعتقد أن الإجابة هي التسوية بينهما، بل إن التصرفات التي تصدر عن الولاة أولى بالنقض والإبطال إذا وجدت أسبابه، لأن الشارع قد نص على إبطال تصرفات الولاة التي تخالف أمره في كثير من النصوص الشرعية، فكان ما نص على إبطاله بالمخالفة أولى مما حضي بالحماية والتقديس، فتتعدى هذه الضوابط إلى ما سوى القضاء من تصرفات الولاية العامة.

أما النوع الثاني من التصرفات، وهو ما كان راجعا إلى السلطة التقديرية للولاية العامة من المصالح، فإن الاجتهاد فيها لا يخضع لضوابط الاجتهاد في الحكم الشرعي، لأنها لا تطلب بالدليل الشرعي، فتختلف عن النوع الأول من عدة وجوه:

الأول: اشتراط الحكم بمدرك شرعي أمر خاص بالاجتهاد في الحكم الشرعي دون اجتهاد التدبير، لأن هذا الأخير لا يحتاج فيه إلى الدليل الشرعي كما سبق، وإنما يعتمد المصلحة رأسا.

الثاني: اعتبار عدم مخالفة القواعد، خاص بالاجتهاد في الحكم الشرعي، وهو في ذلك مشروط بعدم المعارضة. وكثيرا ما تكون المعارضة مرتبطة بالمصلحة، فالشارع يخالف قواعده في التشريع لأجل المصلحة في كثير من الأحيان، "ولا شك أن المصالح التي خولفت القواعد لأجلها منها ما هو ضروري، ومنها ما تمس إليه الحاجة المتأكدة"[3]. ولذلك لا يتعلق ضبط المصلحة التدبيرية بعدم مخالفة القواعد، لأنها تخالف لأجلها من جهة، ولكون هذه المصلحة لا تتعلق بالتشريع من جهة أخرى.

---

[1] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 22/1. أضاف الدهلوي مخالفة اختيار الجمهور كعلامة على الخطأ في الاجتهاد، وهو عند الحنفية كما سبقت الإشارة عن ابن نجيم ناقلا عن التحرير.

[2] نقله القرافي عن ابن محرز من المالكية، ينظر: الفروق، المرجع السابق، 40/4.

[3] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 152/1.

الثالث: اعتبار القياس الجلي خاص بالاجتهاد في الحكم الشرعي فلا يتعلق بالمصلحة التدبيرية، لأنه ليس من وسائل الاجتهاد فيها، بل قد يكون عائقا لها في بعض الأحيان، ناهيك عن أنه يشترط فيه المعارض الراجح، فقد تعارضه المصلحة وتترجح عليه حتى في الحكم الشرعي كما هو الأمر في الاستحسان.

وإنما يشترط في المصلحة التدبيرية ألا تصادم الأحكام الشرعية الثابتة قطعا بالإجماع أو بالنصوص التي لا تحتمل التأويل، ثم إن النصوص من مصادر هذه المصلحة فنخصص لها البند التالي:

البند الثاني: النصوص الشرعية ضابطا للمصلحة

ضبط النصوص الشرعية للمصلحة لا يتعلق بالتقييد فحسب، كما هو الشأن في اجتهاد الولاية العامة في الأحكام الشرعية، وكما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما يشمل كل ما يتعلق بما على الولاية العامة من تتبع المصالح التي أمر الله تعالى بها وحث عليها وما بينه رسوله ﷺ من أوجه المصالح، فهو ضبط إيجابي، وقد يأخذ المعنى السلبي إذا ما تعلق الأمر بالمفاسد التي نهى الله تعالى عنها، أو حدث تعارض بين ما تأمر به الولاية مما تعتبره مصالح وبين ما تقرره النصوص من هذه المصالح، أو تقاعست الولاية عن القيام بها أو السعي إلى تحصيلها...

ولما كان أعلى الأهداف التي قامت لأجلها الولاية العامة هي إقامة الدين وحمايته من التضييع أو التفريط أو الإفراط أو التحريف، والكتاب والسنة هما أصل الدين ومصدره؛ منهما يؤخذ، وعلى ضوئهما يهتدى به[1]، كان من أول ما تلتزم به الولاية في تصرفاتها، وما تجتهد لأجل تحقيقه من المصالح، ألا تكون هذه المصالح متعارضة أو متناقضة مع مقتضيات نصوص القرآن والسنة، أو معطلة لما حثت عليه من مصالح، لأن مخالفة واحد منهما معناه الخروج عن شريعة الله ومعصية له في أمره ونهيه، بالإضافة إلى أنه مناقضة لمقصد وجود الولاية نفسها.

---

[1] وهذا خلافا لما تذهب إليه بعض الفرق الإسلامية كالشيعة الإمامية مثلا أن للإمام أن يجري على النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ما يشبه النسخ، وذلك بالإطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص وبالتأويل المناسب لكل زمان. وذلك بناء على أصلهم أنه لابد لكل زمان من قائم على الوقت، وأن الإمام الحق هو قائم الوقت، كل في عهده، بعد النبي ﷺ وأن ذلك القائم معصوم؛ ما يخوله سلطة مواءمة الشريعة لتطورات الزمان، وهذا يقتضي إعلاء ما يؤثر عن الإمام في كل وقت على النصوص الشرعية. ينظر في ذلك: مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، المرجع السابق، ص161.

ولأن الله تعالى قد عصم نبيه ﷺ من أن يفعل معصية أو أن يأمر بها، فإن طاعة سنته واجبة على الخلق كمثل طاعة القرآن الكريم، فيستويان في وجوب الطاعة لكون مصدرهما واحدا هو الوحي.

وهذه قاعدة عامة لا تتخلف ولا ترد عليها استثناءات، ولا أدل على ذلك من أن الله تعالى قد شرط طاعة نبيه وهو المعصوم بأن تكون في المعروف (.. **وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ**...)[1]، ثم قيد النبي ﷺ طاعة الولاة بقوله: "**السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**"[2].

ثم قيد خلفاءُ النبي ﷺ أنفسهم بذلك، وأقروا بهذا القيد منذ تأسيس الخلافة، فتضمنته أول خطبة لأبي بكر عند توليته: "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم"[3]، وبعث بذلك إلى كل الأمصار، وحلل المسلمين من كل أمر ليس فيه طاعة لله ورسوله، أو فيه أدنى مخالفة لكتاب الله ولسنة نبيه عليه الصلاة والسلام، من ذلك: كتابه إلى البحرين حيث جاء فيه: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذه فريضة الصدقة التي فرض الله ورسوله على المسلمين، والتي أمر الله بها ورسوله، فمن سُئِلها من المسلمين على وجهها فليعطها، ومن سُئِل فوقها فلا يعط"[4].

كما لا يطعن في ذلك خصوصية نصوص السنة في بعض الوجوه من حيث وجوب الالتزام بها نصا، وهو ما تحدث عنه الفقهاء من وجوب التفريق بين أنواع تصرفات النبي ﷺ؛ بوصفه نبيا مبلغا، وتصرفاته بوصفه إماما، وتصرفاته بوصفه قاضيا، بحيث يكون التعامل مع سنته منهجيا بما يقتضي مراعاة هذه الأوصاف، لأن ذلك ليس مخالفة للسنة على الحقيقة وإنما هو التزام أمثل بمقتضاها.

ثم لما انتهى الأمر إلى أمراء دون الخلفاء الأوائل في العلم والتقوى، بالغ العلماء في التشديد على هذا القيد، فلم يكتفوا بمجرد عدم مخالفة أوامرهم للكتاب والسنة، بل اشترطوا ارتباط هذه

---

[1] سورة الممتحنة، الآية 12.

[2] البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية. ورواه مسلم بلفظ قريب، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية.

[3] عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، المرجع السابق، 336/11.

[4] البخاري، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم.

التصرفات والأوامر بالدليل الشرعي مزكى من قبل العلماء. من ذلك ما أورده الرازي بقوله: "إن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما تجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب، وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة... إن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء، والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء..."[1]

ولما كانت المصلحة الموكولة إلى الولاة هي موضوع الممارسة السياسية، التي "تعني محاولة تحقيق غايات وأهداف الجماعة (ما يجب أن يكون) مع الأخذ في الاعتبار واقع حال الجماعة، سواء في الداخل، أو في علاقاتها مع الجماعات الأخرى (ما هو كائن)"[2]، فإنه لا يمكن تحديدها اعتمادا على النصوص التشريعية فحسب، أعني النصوص من القرآن والسنة التي يطلق عليها آيات الأحكام، وأحاديث الأحكام، فالأولى لا تمثل إلا جزءا يسيرا من القرآن الكريم، وكذلك الثانية لا تمثل إلا حيزا محدودا من مرويات السنة. ذلك أن القرآن الكريم ليس مجرد كتاب تشريعي، ولا النبي ﷺ مجرد مشرع، بل كلاهما هاد للبشرية إلى سبيل السعادة الإنسانية في الدنيا والآخرة. فكان لزاما على الولاية العامة التي أخذت بزمام أمر المسلمين، أن تتخذ منهما مرشدا وهاديا في تحديد غاياتها، وفي منهج السعي إلى تحقيق هذه الغايات. ومن هنا كان تقييد القاضي منحصرا في التزام النصوص التشريعية من الكتاب والسنة وقواعد الاستنباط منهما بالإضافة إلى الإجماع، وكان تقييد طاعة ولي الأمر بأن تكون في المعروف، لأن مضمون المعروف أوسع من مجرد الأحكام التشريعية.

ولما كان من النصوص الشرعية ما هو قطعي ومنها ما هو ظني، فهل يمكن أن ترد مصلحة قطعية أو ظنية تعارض نصا قطعيا أو ظنيا؟

البند الثالث: إمكانية معارضة المصلحة لظواهر النصوص الشرعية

ولما كانت المصلحة التدبيرية تخضع لمعطيات الواقع والظروف الملابسة، والناظر فيها يسوس هذا الواقع وفق غاية معينة، فماذا لو اتفق أن تعارضت المصلحة في ظروف معينة مع النصوص الشرعية؟

---

[1] الرازي، تفسير الرازي، المرجع السابق، 150/10. ويقول الإمام الجويني في عبارة رشيقة يجمل بها ضرورة تقيد المصلحة بالشريعة وخضوعها لها: "إن التدابير إذا لم يكن لها عن الشرع صَدَر، فالهجوم عليها خطر، ثم قصاراها، إذا لم تكن مقيدة بمراسم الإسلام مؤيدة بموافقة مناظم الأحكام، ضرر." الغياثي، المرجع السابق، ص266.

[2] تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، المرجع السابق، ص135.

صرح بعض المعاصرين بأن المصلحة ليست دليلا شرعيا مستقلا تبنى عليه الأحكام الجزئية، فلا يجوز تخصيص شيء من الكتاب والسنة بالمصلحة المجردة عند التعارض، ومخالفتها لواحد منهما يجعلها مصلحة موهومة؛ لم يخالف في هذا أحد من الأئمة الأربعة لا في أصوله وقواعده ولا في اجتهاداته الجزئية[1].

فإذا صح هذا الموقف بالنسبة للمصلحة التشريعية، فإنه لا يصح بالنسبة للمصلحة التدبيرية لأن اعتبارها لا يتعلق بالتشريع، وإنما بالتدبير، ذلك أن النصوص التي بينت المصالح، عامة في بعض الأحيان ومطلقة أحيانا أخرى، وإذا حدث تعارض بين هذه النصوص وبين ما يظهر لأولي الأمر من مصالح عامة أو جزئية تسنح لهم، فإن الأمر يوكل إلى الترجيح بين عموم المصالح التي توختها النصوص وبين ما يسنح من مصالح في واقع الحال، حتى لو كانت هذه المصالح مخالفة للنص في ظاهره.

والذي يدل على ذلك، أنه على الرغم من أن الإمام الغزالي كان كشيخه إمام الحرمين، متشددا في الاعتراض على ما نسب إلى الإمام مالك من الاسترسال في اتباع المصالح، وعلى الرغم من أنه حاول تقييد الأخذ بالمصلحة المرسلة إلى أبعد الحدود، إلا أنه لم يمانع في أن تخصص المصلحة عموم النص، بل إنه نص على أن ذلك لا ينكره أحد[2].

ومما يؤكد صحة ما ذكره الغزالي من أنه يمكن تخصيص عموم النصوص بالمصلحة، هو أن ثمة كثيرا من المسائل أجازها العلماء، رغم معارضتها لعموم النصوص من الكتاب والسنة، وإنما استندوا في ذلك إلى المصلحة، ومن الأمثلة على ذلك:

الغيبة، وهي ذكر المسلم أخاه في غيابه بما يكره، حرام بنص القرآن في قول الله تعالى: (. . وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا . .)[3]، إلا أن العلماء أجازوها في بعض الصور التي اقتضتها المصلحة، كتزكية الشهود وتجريحهم لمصلحة الحكم، وهي مصلحة دنيوية راجحة، والجرح في رواة الحديث لمصلحة حفظ السنة، وهي مصلحة دينية راجحة[4]، وما ذلك سوى نوع من التخصيص[1]؛

---

[1] ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص358.

[2] ينظر: الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، 299/1.

[3] سورة الحجرات، الآية 12.

[4] ذكر أبو حامد الغزالي الأعذار المرخصة للغيبة وحصرها في ستة أمور، ليس منها واحد من المثالين المذكورين. ينظر: إحياء علوم الدين، المرجع السابق، 66/9.

تخصيص في تنزيل الحكم الشرعي على الواقع، يحتاجه الإمام بشكل أوسع لطبيعة وظيفته. فالفرق بين تقييد القاضي بالنص، وتقييد الوالي به يكمن في أن اجتهاد الأخير أوسع مجالا من اجتهاد القاضي، وهي قضية مسلمة عند الجميع، لأن وظيفة الوالي تختلف عن وظيفة القاضي، مما يقتضي الاختلاف في طبيعة اجتهاد كل منهما، رغم أن مرجع كل منهما واعتماده على الشرع. فالقاضي يجتهد في إدراك الحكم الشرعي الذي ينبغي تطبيقه على الواقعة موضوع القضية، وينزله عليها بعد النظر في حيثياتها وملابساتها لتحقيق مناط الحكم (الاجتهاد التنزيلي). بينما يكتسي اجتهاد الوالي بالإضافة إلى ذلك أبعادا أخرى، تتعلق بالنظر في الحال والمآل وما يمكن أن يترتب على تصرفاته من منافع ومضار تتعلق بجميع الأمة أو بأغلبها أو ببعضها. وهذا الأمر يمكن تأكيده من سيرة النبي ﷺ في كثير من المواقف؛ كعزمه على مصالحة غطفان مقابل ثلث ثمار المدينة، على ما فيه من تمليك الكفار أموال المسلمين وموادّة المشركين، وإبرامه صلح الحديبية على ما في بنوده من الغبن الظاهر وما ظهر بادي الرأي من الاستكانة للعدو.

وليس هذا قولا بما ذهب إليه عدد من الباحثين ممن ليس لهم باع في علوم الشريعة[2]، كالقول بأن الإمام يستطيع أن يغير الأحكام الثابتة بالنصوص إذا اقتضت السياسة الشرعية أو المصلحة العامة ذلك، مثل: إلغاء حد السرقة، أو إلغاء حصة المؤلفة قلوبهم من الصدقات، أو إلغاء عقوبة التغريب...[3] وربما يستند هؤلاء إلى بعض ما أثر عن عمر رضي الله عنه من تصرفات قضى بها على غير ظاهر النصوص... وقد رد عليهم جمع من العلماء وبينوا أساس تصرفات الخلفاء في ذلك[4]، وأنه لم يكن تغييرا للتشريع، وإنما تنزيلا للحكم على الواقعة بحيثياتها، مع إعمال المعارض الراجح في أغلب هذه الأمثلة.. على أن أغلب ما جاء به هؤلاء كان تسمية للأشياء بغير أسمائها فأوقعهم ذلك في أخطاء علمية جسيمة.

---

[1] الغيبة من المحرمات التي تتعلق بالأخلاق وبالمصالح لا الشرائع، ولكن الشارع قد نص على حرمة الغيبة، وهنا وجدنا مصلحة قد عارضت نصا من الكتاب، لكن هذه المعارضة ليست في مقام التشريع، وإنما في مقام تنزيل الحكم الشرعي.

[2] وإنما هم باحثون في مجال القانون حاولوا الإدلاء بدلوهم في بعض المقارنات التشريعية، فأدى بهم ذلك إلى الخوض في أمور دقيقة لا يدركها إلا المحيطون بالفقه وأصوله، مما أوقعهم في أخطاء جسيمة.

[3] من هؤلاء: صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، ص176.

[4] منهم: القرضاوي، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص 155-205. البوطي، ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص 127-143...

ومن هذه التصرفات ما هو مرتبط بحالة الضرورة، حيث يجيز الشارع مخالفة أحكامه الجزئية استنادا إليها، أو بمعنى أصح يرفع هذه الأحكام بسببها. وقد ورد بيان لذلك عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى عندما سئل عن قول عمر ﷺ: "لا قطع في عذق ولا في عام سنة"[1]، هل يقول بعدم قطع السارق في مجاعة؟ قال: "لا، إذا حملته الحاجة على ذلك والناس في مجاعة وشدة"[2]، فقد فهم الإمام أحمد أن الأمر يتعلق بإعمال الظروف المخففة في المسألة المعينة وليس تغييرا للحكم. ومعنى ذلك أن انتشار المجاعة في الناس ليس سببا لإباحة السرقة باجتهاد ولي الأمر وإسقاط الحد الذي رتبه الشارع على مرتكبها[3]، وإنما هي عامل لتخفيف العقوبة، على أن ينضم إليه عامل آخر وهو عامل الحاجة الخاصة التي تحمل صاحبها على السرقة، فالضرورات تبيح المحظورات، وتقدر كل ضرورة بقدرها.

وليس هذا أيضا من تغيير التشريع الذي يدعيه بعض الباحثين اليوم للسلطة[4]، لأن تغييره يعني تغيير خطاب الشارع، وخطاب الشارع قد تم ولا مبدل لكلمات الله، وكون الحاكم يجتهد في القضايا الموكولة إلى اجتهاده، أمر مسلم عند عامة المسلمين قبل علمائهم، ووجوب رجوعه إلى أهل العلم أمر لا يمكن المماراة فيه، أما تنفيذه لهذا الحكم فهو حق اكتسبه بصفة الولاية. وتحول ما اختاره ولي الأمر من اجتهادات في ما أسند إليه من سلطة الولاية إلى واجب على رعيته ليس فيه معنى تغيير الحكم، ولكنه حظي بالقوة الإلزامية كونه صادرا عن صاحب السلطة. فلو تغير الحاكم أو تغير اجتهاده لانتقل الإلزام إلى الاجتهاد الجديد ولم يخرج الأمر عن كونه اجتهادا قبل السلطة أو بعدها، فالإلزام أمر خارج عن ذات الحكم الشرعي الذي نتج عن اجتهاده، بل هو أمر عارض وقابل للزوال في أي وقت. فما يستدل به هؤلاء الباحثون من كلام القرافي أن حكم

---

[1] ابن أبي شيبة، المصنف، المرجع السابق، 527/6.

[2] ابن القيم، إعلام الموقعين، المرجع السابق، 11/3.

[3] الحاجة ليست مبررا للسرقة ولا سببا لرفع العقوبة عن السارق في الأحوال العادية، إلا أنها تصبح كذلك في الأحوال التي تعم فيها الضرورات والحاجات، حتى يصبح الحصول على مقومات الحياة أمرا عزيزا، فيجعل الشارع للفرد حقا في مال غيره بموجب فرض التكافل الاجتماعي، حيث لا يبقى للمسلم فضل مال أو طعام إلا ولأخيه فيه حق.

[4] ينظر مثلا: محمد سلام مدكور، الحكم التخييري أو نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء (بحث مقارن)، رسالة دكتوراه، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965م، ص335 وما بعدها. محمد عبد الحميد أبوزيد، سلطة الحاكم في تغيير التشريع شرعا وقانونا، رسالة دكتوراه، دار النهضة العربية، القاهرة، 1984م، ص138 وما بعدها، مصطفى أحمد الزرقاء، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: المدخل الفقهي العام، دار الفكر، دمشق، 1967م-1968م، 191/1-192.

الحاكم يرفع الخلاف، ليس على ما فهموا منه، لأن المعنى المقصود منه هو أن القضية، التي حازت على قوة الشيء المقضي به، لا يجوز الفتوى فيها هي بالذات على خلاف ما حكم به الحاكم. وليس معنى ذلك أن المجتهدين ملزمون بتغيير اجتهادهم إذا ما اختار القاضي وجها من الوجوه الممكنة للحكم الشرعي. وإذا قسنا ولي الأمر على القاضي، وهو مقصودهم بالحاكم، فإن ذلك يسري على المسائل الاجتهادية التي فصل فيها ولي الأمر وأمضاها على اجتهاده، لا يجوز الإفتاء بمخالفته فيها من حيث إنه يجب طاعته فيما أمر به، أما تقرير الحكم الشرعي فيبقى على أصله في الاختلاف. فننتهي إلى أنه قد تتعارض المصلحة مع ظواهر النصوص الشرعية في بعض الأحيان، بل قد تترجح عليها في حالات يقتضي الظرف فيها ذلك، ولكن ذلك لا يعني ترك العمل بتلك النصوص، وإنما هو إعمال لمقاصدها عندما تتعارض تلك المقاصد مع الأشكال.

الفرع الثاني: خضوع المصلحة التدبيرية لمقومات النظر الشرعي والنظر العقلي

تقوم الولايات الشرعية على عنصرين أساسيين:

الأمانة: وهي الصدق في الأداء والإخلاص في الاجتهاد لصالح الولاية والمولى عليه.

والقوة: وتعني العلم بالأمر المولى فيه والقدرة على القيام به، والتهيؤ النفسي والعقلي والجسمي لأدائه[1].

وقد أعطيت الولاية العامة الحق في الطاعة من قبل الأفراد، على أن تكون قائمة بمقتضيات وظيفتها. ولقد سبق أن ذكرنا أن وظيفة ولي الأمر تتسع لنوعين من الاجتهاد، لذلك فإن شرط طاعته لا يقتصر على أن تكون أوامره في غير معصية، وإنما أيضا بأن تكون في المعروف، ويعني ذلك أن يكون ما يأمر به من المصالح مستمدا مما تعارف عليه العقلاء ورضيه الشرع وحث عليه من شأنهم، فيتحصل من ذلك عنصران: بيان استمداد المصلحة التدبيرية، والضوابط الشرعية للاجتهاد بالمصلحة التي تترشح للتنفيذ فعلا.

[1] رغم الأهمية الكبيرة التي يوليها الفقهاء قديما لشروط الولاية وصفات المتولي، فإن هذا الأمر لا يمكن إدراكه بالقدرات الذاتية للأشخاص، وإنما لابد أن تغطيه مؤسسات متخصصة في كل المجالات للقيام بالمهمة المنوطة بالولاية العامة. وهذا هو المقصود بالقوة والكفاية كشرط من شروط تولية الولاية العامة.

البند الأول: استمداد المصلحة التدبيرية

تشترك ثلاثة عوامل في التعرف على المصلحة التدبيرية لتكون مقبولة إذا صدرت ممن له صلاحية القرار بشأنها؛ وتتمثل هذه العوامل في: كل ما أمكن إدراجه ضمن ما أطلق عليه الشارع اسم (المعروف) وأحال عليه في كثير من الأمور والتصرفات التي لا تنضبط بالتشريع. ثم في كون التصرف مندرجا في مقاصد الشريعة العامة منها والخاصة. كما لابد أن يستند التصرف أيضا إلى مقتضيات الحكمة والخبرة الإنسانية فيما لم يتصد الشارع لبيانه من المصالح، وفتح المجال فيه للنظر فيما ينبغي عمله في حينه.

أولا: "المعروف" سندا لتحديد مضمون المصلحة

قرنت كثير من النصوص الشرعية وآثار الصحابة، التي تأمر بطاعة ولاة الأمور وتنهى عن مخالفتهم، هذه الطاعة بشرط واضح، هو ألا تكون تلك الطاعة في معصية لله ولا لرسوله ﷺ. وأكثر منها ما ارتبط بشرط آخر، هو معنى إيجابي أوسع مجالا من مدلول الطاعة وعدم المعصية، الذي يمكننا أن ننظر إليه كقيد سلبي، أو بمعنى أصح كحد تقف عنده الولاية العامة لا ينبغي لها تجاوزه، ذلك المعنى هو (المعروف)، حيث تبرز خلاله زاوية أخرى للنظر إلى تصرفات السلطة، ألا وهي زاوية عدم جواز معصيتها فيما تأمر به إذا كان معروفا. وقد أسس القرآن لهذه الفكرة في قوله تعالى: ". . **وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ** . ."[1]، حيث مثل ذلك مضمون البيعة التي سميت بيعة النساء، وقد كتبت على الرجال قبل فرض الجهاد كما ثبت في حديث عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ أنه قال لأصحابه: "... **بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا في معروف**..."[2]، وهو غير المعنى الذي تضمنته الأحاديث الآمرة بالطاعة للولاة على شرط عدم المعصية[3].

ولا يمكن القول إن المعروف الذي أمرت النصوص بالطاعة فيه يقتصر فقط على أحكام الشريعة، بمعنى أنه يشمل الأوامر والنواهي الشرعية فحسب، وإنما يشمل المعروف كل وجوه الخير

---

[1] سورة الممتحنة، الآية 12.

[2] رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب علامة الإيمان حب الأنصار.

[3] قال الجصاص تعليقا على هذه الآية: "وقد علم الله أن نبيه لا يأمر إلا بمعروف، إلا أنه شرط في النهي عن عصيانه إذا أمرهن بالمعروف لئلا يترخص أحد في طاعة السلاطين إذا لم تكن طاعة لله تعالى". أبو بكر الجصاص، أحكام القرآن، المرجع السابق، 3/441-442.

الموافقة لفطرة الإنسان؛ منها ما نصت عليه الشريعة، ومنها ما لم تنص عليه ولكنه من عموم الخيرات التي أقرتها فلم تنه عنها. والذي نصت عليه من المعروف؛ منه ما كان على سبيل الإجمال ومنه ما كان على سبيل التفصيل، وبذلك يكون المعروف شاملا لكل هذه الأنواع، وهو صفة المؤمنين التي تميزهم عن غيرهم في قوله عز وجل: **"كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ. . ."**[1].

ويخرج من معنى المعروف ما نهت عنه الشريعة تفصيلا وما هو في معناه، كما يخرج ما نصت الشريعة على النهي عنه إجمالا وما يندرج تحته، وما أنكرته الفطرة السليمة ونفرت منه، وإن لم يرد في الشريعة نهي صريح عنه. ويعتبر ذلك منكرا يجب محاربته لا مجرد معصيته.

ويتعين المعروف على المسلم بشروطه، كمن لم يقدر عليه أحد غيره، أو بتعيين صاحب الولاية، وتكون الطاعة واجبة على المرء المسلم الذي دخل في البيعة في كل معروف دعا إليه صاحب الولاية. ويستثنى من الطاعة ما ليس بمعروف ولا يندرج تحته، كالأمر بما لا فائدة منه، أو كان عبثا ظاهرا، أو ما لم تكن للدين ولا لجماعة المسلمين فيه مصلحة ظاهرة أو معتبرة، أو كان غير مقدور عليه وفق الإمكانات البشرية المتاحة، أو كان المأمور عاجزا عن القيام به... فهذا كله لا يدخل في مسمى المعروف الذي أمرنا بالطاعة فيه، رغم أنه لا يعد معصية نص الشارع على كونها كذلك. وربما كان مضمون كلام علي ﷺ في ذلك جامعا بين المعنيين حيث يقول: "حق على الإمام أن يحكم بما أنزل الله، وأن يؤدي الأمانة، فإذا فعل ذلك كان حقا على المسلمين أن يسمعوا ويطيعوا ويجيبوا إذا دعوا"[2].

ذلك أن أداء الأمانة، التي وكل بها أولو الأمر، يتعدى مجرد التزام الكتاب والسنة وأصول الاجتهاد المعروفة، بل معناه القيام على مصالح الدين والبلاد والعباد بما يقتضيه الحال وما يتطلبه المآل، ومرجع كل ذلك إنما هو إلى أحوال الوقت وموجبات العلم والخبرة الإنسانية المتراكمة والمتمم بعضها لبعض.

إن المعروف هو ما يقره الشرع ويتطلبه العقل السليم، وهو ما ينبغي الإقدام عليه من أعمال في وقت معين وفي ظروف معينة، بحيث لو تركه المرء لكان فيه معرة عليه واستحق اللوم من

---

[1] سورة آل عمران، الآية 110.

[2] ابن أبي شيبة، المصنف، المرجع السابق، 566/7.

العقلاء، واعتبره أهل الرأي تقصيرا وتفريطا. ويقابله المنكر، وهو ما ينبغي دفعه ورفعه من الأمور المحذورة التي تقع لبعض الأمة أو لسائرها، وما ينبغي تركه من الأعمال والأفعال التي لو أقدم عليها لكان إفراطا وتهورا وقلة تدبير في نظر العقلاء. المعروف بالنسبة للولاية العامة يعني اغتنام الخيرات كلما بدت أماراتها في الأفق، يقول عز وجل: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"[1] **(104)**

وهذه مسألة على غاية من الأهمية بالنسبة للولاية العامة في أدائها لمهمتها، وتحقيق مكاسب مستمرة للدولة وللأمة، من خلال تعيين الغايات والأهداف وتوجيه الواقع بما يخدمها من أجل تحصيل المصالح للجماعة، والابتعاد بها عن الضرر والمفاسد. وهذه المصالح ليست من الأمور الثابتة، فهي متغيرة بتغير الظروف والزمان والمكان وحركة المجتمع، وبالتالي فإن سبل ووسائل تحقيقها متغيرة، على أن يكون في تحقيق هذه المصلحة دعم لقيمها ومبادئها وغاياتها في الحياة، وهو أمر لا يمكن أن يحصل بالقفز على الواقع، بل بالعمل وفق آلياته لضمان نجاحه[2].

ثانيا: اعتماد مقاصد الشريعة

لمقاصد الشريعة الإسلامية مفهومان، كما سبق أن بينا؛ مفهوم واسع ومفهوم ضيق؛ وينبني على التفريق بين المفهومين، أن المفهوم الضيق يعد بمثابة قيد وضابط للمصلحة موضوع الولاية العامة، بينما يعد المفهوم الواسع معلما موجها ومجالا رحبا لتحرك الولاية العامة في جلب المصالح ودرء المفاسد.

ويتحدد الإطار المرجعي للسياسة الشرعية بمراعاة اعتبارين أساسيين: شرعية التأسيس، بمعنى موافقة الأصول العقيدية للسياسة الشرعية، ثم شرعية المقصد أو المصلحة، بمعنى أن سعي السياسة نحو تحقيق المصالح يرتبط بالقيم العليا التي وجدت من أجلها. ففاعلية السياسة إنما تقاس بمدى قدرتها على تحقيق مقاصدها دون أن تصاب بالانكسار، أو بإفساد بعض عناصرها الأساسية[3]. ينبغي أن تكون المصالح التي تسعى السياسة إلى تحقيقها داخلة في منظومة مقاصد الشريعة بوجه عام، والمقاصد التي شرعت الولاية العامة من أجلها على وجه الخصوص. ومن هنا

---

[1] سورة آل عمران، الآية 104.

[2] ينظر: تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، المرجع السابق، ص 135-136.

[3] ينظر: محيي الدين قاسم، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص 112-113.

فإنه لا يكفي أن تتقيد السياسة بعدم مخالفة النصوص الشرعية (أو الأحكام الشرعية)، بل عليها أيضا أن تجعل سعيها يصب فيما وجدت لأجله، وإلا فقدت شرعية هذا السعي. فعمل الولاية العامة من أجل تحقيق مصالح خاصة لم تتول من أجل تحقيقها، مخالفة لمقصدها، وسعيها من أجل مصالح مرجوحة، أو تافهة غير معتبرة شرعا، على حساب مصالح أكثر أهمية أو أكثر إلحاحا، هو أيضا إخلال بشرعيتها. بل إن عدم السعي فيما ينبغي فيه السعي هو أيضا إخلال بشرعية هذه السياسة، لأنه تقصير فيما ينبغي عمله وترك لواجب مترتب على كونها في موقع المسؤولية.

إن "شرعية التأسيس تتصل بوجود الأمة ذاتها واستخلافها ورؤيتها لنفسها ودورها، وطبيعة الولاية القائمة على أحكام السياسة ومدى خصوصياتها عن مفهوم السلطة..."[1]، أما شرعية المقصد فتتعلق بالأخذ بيد الأمة من أجل تحقيق أهداف الإسلام وغاياته على هذه الأرض، وتعبيد الخلق لله تعالى والقيام بمتطلبات الخلافة القيمة...

وكما أن الاجتهاد في الحكم الشرعي يتطلب من المجتهد، عند تخريج المناط وتعيين المناسب، موافقة مقصد الشارع في تشريعه للحكم، إذ "لابد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع، لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح، من حيث وضعها الشارع كذلك"[2]، فإن من شرط تصرفات الولاية في المصالح أن تكون هادفة إلى تحقيق مقاصد الشارع في تشريع الولاية ذاتها، وفي منح صاحب الولاية حق التصرف في المجال الذي تصرف فيه. وذلك بناء على قاعدة معروفة عند الفقهاء وهي: "كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل"[3]. فلابد أن يكون القصد من التصرف موافقا لقصد الشارع من تشريع الولاية وتفويضه السلطة لها، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، لابد أن يشترط في تحقيق بعض المقاصد ألا يعود تحقيقها بالإبطال على مقاصد أخرى أعلى منها في ترتيب الشارع للمقاصد، سواء كان هذا الترتيب للمقاصد فيما بينها، أم في مراتب المقصد الواحد.

---

[1] محيي الدين قاسم، السياسة الشرعية، ص113.

[2] الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 35/1.

[3] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 143/2. جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر، ط3، دار الفكر، بيروت، دت، ص359.

ولما كانت الشريعة هي أساس هذا الحق في التصرف، وكان الأصل في الحق التقييد، كونه مقيدا ابتداء بما قيدته به الشريعة، وكانت المقاصد من عناصر التقييد المتعددة في الشريعة[1]، فإنه يمكن أن يتصور الفعل مشروعا في ذاته بالنظر على استناده إلى حق، وغير مشروع بالنظر لاستعماله في غير غايته، أو لمناقضته لروح الشريعة أو قواعدها العامة[2]. كما يبرز تقييد تصرفات الولاية العامة بالمقاصد بالمعنى الضيق، في المنع من المساس بالحقوق الفردية مما يتصل بحفظ الدين والنفس والمال والنسل والعرض... إلا بحقها.

ومن أمثلة ذلك: عندما تتضارب المصالح العامة مع المصالح الخاصة أو الحقوق الفردية، فإن المصلحة العامة لا تسوغ لولي الأمر التدخل في شؤون الأفراد في كل ظرف يغلب على ظنه فواتها بعدم التدخل خلافا لبعض الباحثين، حيث يمثل لذلك بمنع الاحتكار والتسعير الجبري، وتوظيف الأموال على الأغنياء لدفع خطر طارئ على البلاد[3]، فالاستناد إلى هذه الأمثلة من أجل التعميم لقاعدة تسليط الولاية على الحقوق الفردية أمر غير مسلم، من حيث إن المسوغ لمثل هذه الأحكام لا يستند إلى مطلق المصلحة العامة، لأنه لو جاز ذلك لكانت كل الحقوق كلأ مباحا للحاكم ولم يردعه شيء عن استحلالها والتذرع في ذلك بالمصلحة العامة. وإنما يستند إلى قواعد شرعية تعضد المصلحة العامة، بحيث يكون إهدار هذه الحقوق والانتقاص منها مستندا إلى دليل شرعي: كأن يأتي الناس بتصرف يمنع منه الشارع كمثال الاحتكار، أو يحدث تقصير أو اعتداء من الأفراد كمثال التسعير، أو أن المساهمة في ذلك هو واجب شرعي على الأفراد كمثال دفع الخطر الطارئ على البلاد عند عجز الدولة عن ذلك. أما من دون ذلك فإن المقاصد تقيد من حرية الولاية العامة في القيام بأعمال لصالح الجماعة إذا كان في ذلك إهدار للحقوق الخاصة.

إن المقصود بانضواء المصلحة داخل المنظومة التشريعية العامة، لا يعني مجرد الالتزام بالنصوص التشريعية، ولكنه يعني الانسجام الكلي مع مقتضيات العقيدة والشريعة والأخلاق الإسلامية والآداب الشرعية، وهي كلها خاضعة لما جاء به الكتاب والسنة من قيم ومعايير حاكمة على السلوك السياسي وغيره. لذلك فإن من المفاهيم التي يجب أن تصحح في فكرنا الإسلامي

---

[1] منها النصوص الخاصة، ومنها القواعد العامة، ومنها مقاصد الشريعة... ينظر: محمد فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ، 1984م، ص 22-23

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 22-23.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص110

المعاصر، الاعتقاد بأن شرعية المصالح والمقاصد مقصورة على عدم مخالفة نص خاص أو جزئي، لأن هذا يعد فهما ضيقا للمنهج الشامل للحياة الإنسانية التي جاء بها الإسلام.

فإن الإسلام يقوِّم المصلحة لا من حيث أهواء النفوس ورغباتها، ولكن من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى[1]، ويعتبر سعي الإنسان في هذه الدنيا مقدمة للحياة الحقيقية في الآخرة، وهو ما يميز خصوصية الحضارة الإسلامية في التعامل مع الكون ومنهج الانتفاع بموجوداته[2]. وهذا مؤشر مهم جدا في توجيه عمل السلطة ومشاريعها لتطوير المجتمع، وقد تحدث عنها الدهلوي في بسطه للارتفاقات وأنواعها وتدرج الإنسان فيها، إلى أن خلص إلى ما يظهر في الأمم من إيجاد صناعات لمواد الترف والزينة الفاحشة وأن هذا مما يمقته الإسلام... [3]. كما تجلى هذا الملمح في سيرة عمر ﷺ وما أخذ به نفسه وولاته؛ إذ روى ابن الأثير أن المسلمين (وهم في أغلبهم الجيش الذي أرسل للفتح في العراق) قد بنوا دورهم بالقصب في البصرة والكوفة، ثم لما نشب بهما الحريق، استأذنوا عمر ﷺ في البنيان، فأذن لهم وقال: "افعلوا ولا يزيدن أحدكم على ثلاثة أبيات ولا تطاولوا في البنيان والْزَموا السنة تلزمكم الدولة"[4].

وإذا كان من هدي الإسلام تغليب السعي في طلب الآخرة للنفس، على طلب الدنيا، والاكتفاء من هذه بالبلاغ، فإنه جعل من القُرُبات طلب الدنيا للغير والسعي في تحصيلها، قال العز بن عبد السلام: "ولا ننافس لأنفسنا إلا في مصالح الآخرة، وننافس في مصالح الدارين لكل من لنا عليه ولاية"[5]. وهذا ما يفسر ما يظهر من تضارب النصوص الشرعية بين ذم الدنيا وتزهيد المؤمن فيها، وبين الحث على القيام بمصالحها ودعم أسباب القوة والعزة للمسلمين، والحث على الإعداد لذلك، فالقيام بها لصالح عموم الأمة مطلوب شرعا وهو من أفضل القربات، بل أوجب الواجبات... ولا يخفى دور الوعي بهذه المعاني السامية في تقويم سلوك القائمين على الولاية العامة، وتوجيه تصرفاتهم نحو الأهداف والغايات الشرعية في سبيل مصالح الأمة.

---

[1] ينظر: الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 63/2.

[2] ينظر: عبد المجيد النجار، فقه التحضر الإسلامي، المرجع السابق، ص 120-171. ولعل من الأمثلة الشاهدة على ذلك: عزوف التحضر الإسلامي عن تشييد المباني الضخمة والعظيمة على غرار ما أثر عن الحضارات القديمة كالأهرامات والقصور الرومانية، وهو ما سماه النجار بالتوحيد العملي الذي تخلق به المسلمون. المرجع نفسه، ص69.

[3] ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، المرجع السابق، 197/1-198.

[4] ابن الأثير، الكامل، المرجع السابق، 375/2.

[5] العز بن عبد السلام، القواعد الصغرى، المرجع السابق، ص49.

ثالثا: الحكمة والمعرفة والخبرة

الحكمة والعلم والخبرة والتجربة الإنسانية... كلها مكاسب للإنسان تكونت عبر الزمن، وهي من الأمور التي ندب الإسلام إلى الاستفادة منها واستثمارها فيما ينفع الإنسان. يبرهن ابن رشد بالأدلة الشرعية في (فصل المقال) على أن الشارع أوجب على المسلمين الاستفادة من الحكمة الإنسانية وتراكماتها عبر الزمن في العلوم العقلية والعملية. ذلك أن المعرفة والحكمة قد حصلت للإنسان عبر تراكم وتناقل بين علماء العصور والأمم المختلفة، وأنه لا يمكن لفرد مهما كان ذكاؤه وعبقريته أن يستقل بمعرفة شيء من العلوم مستغنيا عن غيره في تحصيل مبادئها وفروعها... كما ذكر عدد من العلماء أن العقل حجة لله تعالى كما أن النقل حجة له أيضا[1]. قال الله تعالى: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ. . .)[2]. وعطف الميزان على الكتاب يعني أن الميزان شيء غير الكتاب، فهو ليس الخبر عن الحكم الشرعي، وإنما هو ميزان العقول السليمة وما تدركه من حكمة وعدل، قال ابن كثير: "وهو الحق الذي تشهد به العقول الصحيحة المستقيمة المخالفة للآراء السقيمة"[3].

ولارتباط الولاية العامة بالعلم والخبرة، شدد العلماء في شروطها وبالغوا في الاحتياط لذلك، حتى إذا لم يجدوا من يمكن أن تتوفر فيه كل تلك الشروط، ذهبوا مذهبا آخر، وهو الجمع بين هذه الخبرات عن طريق إشراك أهلها في ولاية الأمر؛ فعندما خلص الحكم إلى غير أهل العلم بالدين وأحكامه، أفتوا بوجوب إشراك العلماء مع الأمراء في ولاية الأمر. فذهب عدد منهم في تفسير "أولي الأمر" المذكورين في القرآن إلى "أنهم الأمراء والعلماء جميعا؛ أما الأمراء فلأن أصل الأمر منهم، والحكم إليهم. وأما العلماء فلأن سؤالهم واجب متعين على الخلق وجوابهم لازم، وامتثال فتواهم واجب..."[4].

---

[1] ينظر: أحمد بن علي الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، 1405هـ، 1985م، 147/1.

[2] سورة الحديد، الآية 25.

[3] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المرجع السابق، 27/8. وانظر أيضا: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، المرجع السابق، 200/23.

[4] ابن العربي، أحكام القرآن، المرجع السابق، 452/1.

وهذا عام في كل العلوم التي لابد منها في القيام بأمانة الحكم، فكان من العلماء من أوجب على أولي الأمر تعلم هذه العلوم ومنها علم السياسة[1]، وذلك من أجل تكميل النظر في المصالح العامة، فلا جرم أن دعا جمع من المعاصرين إلى ضم أصحاب العلوم والخبرات المختلفة من كافة الميادين التي تحتاجها الدولة إلى مجالس الشورى، وذلك لتشعب مناحي الحياة وتفرع العلوم وتعقيدها.

وعليه فإن الاستفادة مما أنتجته العلوم المختلفة من معرفة ومن خبرات في كل ميادين الحياة مما له علاقة بأداء الولاية العامة لأمانتها يعد واجبا لابد عليها أن تسعى إلى تحصيله بالوسائل الممكنة، ومن ذلك تطور أساليب الحكم وآلياته واستلهام الطرق الناجعة في تصريف أمور الدولة، وفي تحقيق نزاهة الحكم والتوفيق في تحقيق أهدافه. روى الطبري في تاريخه أن عمر ﷺ عندما أكمل زيارته للشام وهمَّ بمغادرتها، خطب في الناس وذكر لهم الأعمال التي أنجزها لهم ثم قال: "... فمن علم عِلْم شيء ينبغي العمل به فبلغنا، نعمل به إن شاء الله ولا قوة إلا بالله"[2]، وذلك ليفتح لهم المجال للاقتراح والمبادرة، وليتصرف ولي الأمر عن علم بحاجاتهم وليستفيد من خبراتهم.

ذلك أن "الدولة التي لا تملك الوسائل لمسايرة التغيرات الاجتماعية لا تستطيع أن تحتفظ ببقائها"[3]، كما أن "السياسة التي تجهل قواعد الاجتماع وأسسه، لا تستطيع إلا أن تكون دولة تقوم على العاطفة في تدبير شؤونها، وتستعين بالكلمات الجوفاء في تأسيس سلطانها.."[4]. والأمر يتعلق بكافة مجالات الخبرة الإنسانية، وعلى هذه الخبرة اعتمدت مادة الكتب التي ألفت في الأدب السياسي، وظهرت في شكل نصائح للسلطان، إلا أنه لا أحد يماري في أن الأخذ بها واجب عليه، وأنه محاسب على التفريط فيه، رغم أن العلماء الذين كتبوا في هذا المجال كانوا يتحرون الأدب مع السلطان، في صياغتها على شكل توجيهات ونصائح في لهجة المخلص المتودد العطوف، ومن ذلك: ذكر سير الملوك في العدل والشورى والرفق بالرعية... ومنه أيضا تنصيحهم على ما ينبغي عليهم اتخاذه من تدابير في تسيير المملكة حتى تتم لهم المصالح على الوجه المطلوب.

---

[1] ينظر على سبيل المثال: قدامة بن جعفر، السياسة من كتاب الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتعليق: محمد حسن الزبيدي، دار الرشيد، بغداد، 1981، ص53. حيث خصص لذلك بابا من كتابه تحت عنوان: "الباب الثامن: أن النظر في علم السياسة واجب على الملوك والأئمة"

[2] الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المرجع السابق، 166/3.

[3] ينظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، ص42. نقله عن بعض علماء الاجتماع.

[4] المرجع نفسه، ص42.

ونضرب مثالا على ما ذكرنا ما جاء عن ابن حزم فيمن ينبغي على السلطان الاستعانة به في تدبير ملكه، قال: "ويتخذ من وجوه الكتاب ووجوه الأطباء والعلماء والقضاة والأمراء قوما ذوي آراء سديدة، وكتمان للسر، فيجعلهم وزراءه الذين يحضرون مجلسه ويلازمونه في التدبير بجميع ما قلده الله تعالى من أمور عباده"[1].

قال ابن القيم: "والتحقيق أن الأمراء إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم، فطاعتهم تبع لطاعة العلماء، فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم.."[2]. والعلم هنا يشمل كل ما يقع عليه اسم العلم، سواء كان متعلقا بالدين أم بالدنيا، ومصالح الدين والدنيا في الإسلام متشابكة ومتصل بعضها ببعض، لا تنفك إحداهما عن الأخرى لأن كل مصلحة، حتى لو كانت دنيوية، ينظر إليها من حيث تقام الحياة الدنيا للآخرة...

والإسلام اعتمد العلم في كل قضاياه العقيدية والتشريعية وحتى الخُلُقية، واتخذ من الأدلة العقلية والعلمية طريقا إلى معرفة وجود الله. ولما كانت المصلحة هي محور الحركة والفعل السياسيين، فإن العلم بها شرط لتحقيقها في الواقع، والوصول بالسياسة إلى أهدافها عملا، ولقبول هذه الحركة وصحتها شرعا. ودور العلم هو تبين المصلحة بشروطها وضوابطها نظرا، ووضع الوسائل وتوفير الأسباب لتحققها واقعا، وهو أمر لا يمكن إدراكه إلا بالاعتماد على أهل العلم والتجربة والخبرة في كل مجال.

وقد اعتمد الفقهاء في تفريع أحكام الولايات على العلم والخبرة والتجربة الإنسانية بما ينفع الناس ويحقق لهم الحياة الكريمة، فقد أسسوا كثيرا من أحكام الحسبة مثلا على حصاد المعرفة الإنسانية في المجالات الاجتماعية والاقتصادية، فجعلوا من مهام المحتسب مثلا: الرقابة على أصحاب الصنائع المختلفة، لضمان التزامهم بقواعد مهنتهم، حيث تمثل هذه القواعد ثمرة المعرفة الإنسانية في كل مجال من تلك المجالات، لتصير قوانين تفصل الحقوق والالتزامات المتعلقة بتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية بما تزخر به من أنواع المعاملات المختلفة[3].

---

[1] عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق: سليمان معتوق الرفاعي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2002، ص335.

[2] ابن القيم الجوزي، إعلام الموقعين، المرجع السابق، 10/1.

[3] مثال ذلك: ما سجله عبد الرحمن بن نصر الشيزري في كتابه نهاية الرتبة في طلب الحسبة، حيث يضع للمحتسب مواصفات وشروطا ينبغي عليه أن يفرضها على أصحاب كل مهنة لضمان أدائها على وجهها وحتى لا يتضرر الناس

وهذا ما ينبغي على المستوى السياسي أيضا، داخليا وخارجيا، فإذا أرادت دولة المسلمين، مثلا، أن تدخل في معاهدة مع دولة أخرى حول قضية من قضايا السلم أو الحرب، فإن ولي الأمر لا يجوز له أن يبدأ في المفاوضات مع الطرف الآخر إلا بأخذ العدة لذلك، بالاستعانة بأهل العلم والخبرة في المجالات ذات الصلة، ويكلف من يقوم بدراسة موقف الدولة من كل جوانبه، وموقف الدولة المفاوضة أيضا ليعرف إمكاناته وحاجاته، وما يمكن أن يجنيه من مثل تلك المعاهدة، وما يمكن أن يخسره، ثم يبني قراره على أساس الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد وبين الفوائد والخسائر التي تنتج وفق هذه المعطيات..

ومثل هذا الموقف يقوم به كل أحد حريص على مصالح بلده، ويستوي فيه المسلم والكافر، ولكنه من وجهة النظر الشرعية أمر مطلوب، بل هو واجب على الولاية العامة من موقع الأمانة التي اضطلعت بالقيام بها، ولو لم تفعل ما يقتضيه الموقف لكانت مقصرة في هذه المصالح، ولاستحق القائمون عليها العقوبة من الله تعالى والمحاسبة من جهة الأمة.. فكيف إذا بدت لهم المصلحة وتركوها أو تغاضوا عنها لأي سبب من الأسباب؟ إن هذا الموقف يعد جريمة خيانة ضد الدين وضد الأمة.

البند الثاني: الضوابط الشرعية لتحديد المصلحة

لما كان تحديد المصلحة التدبيرية المنوطة بالولاية العامة، ومن ثم تحصيلها، يخضع لسبل الاجتهاد والنظر المختلفة ولاعتبارات كثيرة تفرضها موازين السياسة على الصعيد الداخلي والخارجي، فإن عملية ضبطها تتسم بالتعقيد. ومن الصعوبة بمكان أن تخضع السياسي لقوانين محددة صارمة لا يمكن له تعديها، وإنما لك أن تضع له هوامش للحركة والمناورة ليتمكن من التدبير والإبداع في أساليب الحكم والإدارة من غير تكبيل له حتى يصبح مجرد آلة تدور باطراد لا تعرف لها وجهة ولا تسعى إلى غاية أو نهاية. هذه المحاولة تستجمع الضوابط التي تنضبط بها المصلحة لتكون خاضعة لموازين النظر الشرعي والعقلي السليم، وبالتالي لتكون موافقة للشرع ومقبولة عند العقلاء[1]، من حيث إن صاحب الولاية قد بذل جهده في تحديد معالمها وفي تحصيلها، وسلك

بالتفريط فيها... منها أنه أمره أن يلزم الطبيب بأن يكون معه معدات معينة، وأدوية معينة ليستخدمها عند الحاجة... وكذلك فعل محمد بن محمد بن أحمد المعروف بابن الأخوة القرشي في كتابه معالم القربة في طلب الحسبة.

[1] وذلك أن الشارع لا يخالف ما يقتضيه العقل عادة. قال الآمدي: "والغالب من الشارع إنما هو التقرير لا التغيير". الإحكام، المرجع السابق، 189/2.

سبل ذلك بما عليه فعله من غير جهل أو تقصير، ولا تعسف أو تضييع، فأبرأ ذمته في أداء ما وكل إليه[1]، وهي تتلخص في ستة ضوابط:

أولا: تقدير الخبرة العلمية

لابد أن يقوم تقدير المصلحة بناء على الخبرة العلمية والفنية المتخصصة[2]، إضافة إلى الخبرة السياسية. وأن يحظى تقديرها بالعناية التي يجب أن يحظى بها التصرف في شؤون المسلمين، من إجراء البحوث والدراسات اللازمة لاتخاذ القرار، من أجل وضع الأمور في نصابها، والدقة في تقدير مصالح الأمة. فاتخاذ الوسائل العلمية، وإجراء الدراسات النظرية والميدانية والتطبيقية، خطوة ضرورية لاتخاذ أي قرار في الشؤون العامة للدولة، مما يوجب الاستعانة بعلماء الأمة في كل الاختصاصات المرتبطة بها[3]. فقد لجأ عمر رضي الله عنه في تقديره للعطاء العيني إلى أحدث وسائل عصره في معايير التقدير، وهو التقدير على الطبيعة، إذ جمع ستين مسكينا، وأطعمهم الطعام، وأحصى ما أكلوا فوجده يخرج من جريبين، ففرض لكل إنسان منهم ولعياله جريبين في الشهر[4].

ثانيا: مراعاة الواقع والظروف الملابسة

لتقدير المصلحة في تصرف ما، لابد أن يؤخذ بعين الاعتبار الظروف الملابسة للوقائع التي تستدعي التصرف سواء ما تعلق منها بالجوانب السياسية للدولة، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية، أو العسكرية...[5] وهو معيار آني يزيد في تحديد المصلحة ويقلل من مجال نسبيتها. فلا يجوز إعمال نتائج معرفة قديمة من غير تجربتها على الواقع الجديد، ولا النظر في مدى انسجامها معه، أو

---

[1] استعمل فكرة إبراء الذمة التي تعد الغاية من اتخاذ القرار بالمصلحة: عبد العزيز بن سطام في رسالته: اتخاذ القرار بالمصلحة، وقد سبق ذكرها.

[2] ينظر: فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص191، وانظر كتابه : نظرية التعسف في استعمال الحق، ط4، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401هـ، ص20.

[3] ثمة دراسة لأحد الباحثين الشيعة يعدد فيها مصادر تشخيص المصلحة في الأحكام الحكومية (تشريعات الدولة)، وقد حصرها في ثلاثة مصادر: العرف، بناء العقلاء، العلم والمعرفة الإنسانية. ثم وضع لها خمسة ضوابط، ترجع في مجملها إلى موافقة الشريعة ومراعاة ترتيب المصالح، وبنائها وفق العلم والمعرفة المعاصرة، واقتصارها على القوانين الاجتماعية. ينظر: سيف الله الصرامي، الأحكام الحكومية والمصلحة، مجلة قضايا إسلامية، مؤسسة الرسول الأعظم، قم، إيران، العدد الرابع، 1417هـ، ص 312-320.

[4] ينظر: سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب، المرجع السابق، ص182

[5] ينظر: فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص192.

تحقيقها للأهداف المرجوة وفق معطيات الظرف الحالي. وقد ناقش العلماء قديما مسألة حكم تجديد الاجتهاد في الحكم الشرعي لكل حادثة، إذا كان المجتهد قد اجتهد فيها وتوصل إلى حكم شرعي، ثم عرضت عليه مرة أخرى، هل يجب عليه تجديد الاجتهاد للحادثة الجديدة، أم يستصحب اجتهاده السابق؟ ومنهم من أوجب عليه أن ينظر في الأدلة ثانية ليستخرج الحكم الشرعي. وعلة ذلك أنه قد يظهر له من الاستدلال ما لم يجده من قبل[1]. هذا في الحكم الشرعي الذي يعتمد على أصول ثابتة ومعروفة، فكيف بالاجتهاد في المصالح، التي شأنها التغير والتبدل في كل حين؟

ثالثا: النظر في المآل

وجوب النظر في المآل المتوقع من التطبيق كيلا تكون النتائج مخالفة للمصالح الحقيقية للدولة وللمسلمين عامة[2]، مما يستدعي الدراسات التمهيدية المتأملة والمتأنية في مدى تأثير ما يمكن أن يتخذ من تشريعات على واقع الأمة ومستقبلها، كما يستدعي الاستفادة من التجارب السابقة للدولة الإسلامية ذاتها، وتجارب غيرها من الدول. ولقد عمل النبي ﷺ في سياسته بهذا المنهج، وهو بناء تصرف في الحاضر وفقا لما يترتب عليه في المستقبل؛ من ذلك موقفه ﷺ من المنافقين؛ فقد كان يعلمهم بأشخاصهم، ولكنه لم يعاقبهم ولم يعمد إلى قتلهم رغم ما صنعوا من العصيان والإرجاف في المدينة، وعندما أراد عمر رضي الله عنه أن يقتل رأسهم وهو عبد الله بن أبي بن سلول[3] قال له النبي ﷺ: "**دعه لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه**"[4].

ومن ذلك موقف عمر رضي الله عنه حين فرض لكل مفطوم من أطفال المسلمين عطاء من بيت المال، ثم تبين له بعد ذلك أن الأمهات يستعجلن فطام أطفالهن من أجل الاستفادة من هذا

---

[1] ينظر مثلا: الزركشي، البحر المحيط، المرجع السابق، 8/354-355.

[2] ينظر: فتحي الدريني، المرجع نفسه، ص192.

[3] هو القائل: "لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل".

[4] رواه البخاري، كتاب التفسير، باب قوله "سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم.."، ورواه مسلم، كتاب البر والصلة والأدب، باب نصر الأخ ظالما أو مظلوما.

العطاء، فألغى هذا القرار، وفرض العطاء لكل مولود يولد في الإسلام، حتى لا يضارّ بذلك أطفال المسلمين[1].

وأجاز الجويني للإمام أن يقتطع من أموال الأغنياء بحسب ثلاث حالات: وجود خطر فعلي، فيجب على الأغنياء بذل الأموال لذلك، ويجوز للإمام أن يكلفهم بالدفع من فضل أموالهم. والثانية: توقع أكيد أو راجح للخطر، فيجب على الإمام التحرك ويحرم عليه الانتظار إلى حلول الخطر، وحكمها كالحالة الأولى.

أما الثالثة، فهي حيث يكون الخطر غير موجود ولا متوقع، ولكن الحكمة والتدبير يقتضيان الإعداد من أجل القيام بواجب الجهاد، فهذه محل الاجتهاد واختلاف النظر بين الفقهاء. فاختار الجويني جواز ذلك لأن الجهاد فرض، ولأن تقاعد المسلمين عنه يؤدي إلى تجاسر الكفار عليهم، فلا يجوز تعطيله كما لا يجوز تعطيل أي فرض كفائي آخر. وعلل رأيه هذا بأن الاحتياط في أمور الولايات أمر مطلوب والإعداد للمستقبل لابد منه لدفع ما يتوقع من المخاطر[2]، يقول: "والأمور في الولايات إذا لم تؤخذ من مباديها، جرّت أمورا يعسر تداركها عند تماديها"[3].

رابعا: الموازنة بين المصالح وتقديم الأصلح

يجب على الناظر في مصالح المسلمين ألا يقتصر على السعي من أجل تحقيق مطلق المصلحة، بل يتحرى فيه ما هو الأصلح للأمة وللدولة[4]، لأن في ترك الأصلح تقصيرا في القيام بحقوق الولاية. وهذا ما يدل عليه حديث معاذ ﵁ إذ بعثه النبي ﷺ واليا على اليمن عندما سأله.... فقال: أجتهد رأيي ولا آلو أي لا أدخر وسعا في طلب ما ينبغي عمله. وقد ثبت عن عمر ﵁ أنه كان يعزل الوالي لا لشيء إلا لأنه وجد من هو أكفأ منه في القيام بمصالح المسلمين[5].

---

[1] ينظر: يوسف القرضاوي، شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان، دار الشهاب، باتنة، 1988م، ص42. ومما يروى عنه أنه تحسر على ما اتخذه من قرار عندما بلغه ذلك وقال: "يا بؤسا لعمر كم قتل من أولاد المسلمين". أبو الفرج بن الجوزي، تاريخ عمر، الزهراء، الجزائر، 1990م، ص64.

[2] ينظر: الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص258-261.

[3] المرجع نفسه، ص262.

[4] القرافي، الفروق، المرجع السابق، 39/4 . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 1/5-6.

[5] قال عمر عندما عزل شرحبيل عن ولاية الشام وولى مكانه معاوية: "أردت رجلا أقوى من رجل"، ينظر: الطبري، تاريخ الأمم و الملوك، دار الكتب العلمية بيروت، 1407هـ، 490/2.

ثم إذا تزاحمت المصالح، وجب الترتيب بينها على حسب أهميتها بالقدر الممكن. قال الجويني: "والركن الأعظم في الإيالة البداية بالأهم فالأهم"[1]. وذلك هو شأن التدبير، إذ ليس من النظر لمصالح المسلمين تقديم ما هو أقل أهمية على الأهم.

خامسا: الترجيح بين المصالح وبين المفاسد

ومن شرط المصلحة أيضا، وجوب الموازنة بين المصالح والترجيح بينها، وذلك عند تعارضها وعدم إمكان الجمع بينها، فلا يترتب على جلب المصلحة المرجوة من التصرف تضييع لمصلحة مساوية لها أو أرجح منها، أو حصول مفسدة توازيها أو تربو عنها، لأن ذلك مناقض لمقتضى النظر والاجتهاد الذي يطالب به ولي الأمر تجاه حقوق المسلمين ومصالح الإسلام.

ومن ذلك أيضا وجوب الموازنة بين المفاسد المحتملة، فيُتحمل أقلها من أجل دفع أكثرها، بناء على قاعدة احتمال أخف المفسدتين، التي أصلها الفقهاء وفق أدلة شرعية كثيرة، منها: موقف النبي ﷺ في غزوة الحديبية، وما تضمنته من شروط مذلة للمسلمين حتى استشكلها بعضهم، ومن بين بنودها: أنه يجب على المسلمين رد من أسلم من قريش إلى الكفار، وليس على قريش رد من ارتد من المهاجرين إلى المسلمين.... فإن الفقهاء قالوا إن النبي ﷺ قد احتمل تلك المفاسد لدفع مفاسد أعظم، وهي قتل المؤمنين والمؤمنات الذين كانوا خاملين متخفين بمكة. فاحتملت أخف المفسدتين لدفع أقواهما[2]، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[3].

وكان ذلك هو ما عمل به الخلفاء الراشدون، فقد بعث أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتابا إلى النعمان بن مقرن أمير الجيوش في العراق، جاء فيه: "... فإذا أتاك كتابي هذا فسر بأمر الله وبعون الله وبنصر الله بمن معك من المسلمين، ولا توطئهم وعرًا فتؤذيهم، ولا تمنعهم حقهم فتكفرهم، ولا تدخلهم غيضة، فإن رجلا من المسلمين أحب إلي من مائة ألف دينار،

---

[1] الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص111.

[2] ينظر في ذلك: تقي الدين الحصني، كتاب القواعد، المرجع السابق، 1/349-350.

[3] سورة الفتح، الآية 25.

والسلام عليك"[1]. فبين عمر ﷺ في هذا الكتاب أن تحقيق مصلحة الفتح وما قد ينتج عنها من زيادة في الأراضي وفي دخل الدولة، لا يجب أن يؤدي إلى الإضرار بجنود المسلمين وتكليفهم فوق طاقتهم، مما يؤدي إلى ضياع نفوسهم، أو تمردهم، وهي مفسدة موازية لهذه المصلحة، بل تربو عليها.

ويتخذ ولي الأمر في ذلك وسائل الترجيح المعتبرة في الشريعة، كتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، والقطعية على الظنية، والضرورية على الحاجية... إلخ[2]. فإذا تساوت المصلحة المراد تحقيقها مع المصلحة التي تضيع بسببها، فإن الفقهاء يرون التخيير بينهما من غير مرجح، بشرط أن تتساويا من كل وجه[3]، وقلما يحدث ذلك في الواقع. ولذلك قال العز بن عبد السلام: "ولا تخير ولاة الأمور إلا نادرا، وهو إذا تساوى تحصيل المصلحتين من كل وجه"[4].

سادسا: العدل في التصرف

يشترط في المصالح المرجوة في تصرفات الولاية العامة، أن تقوم على العدل بين الناس، فإن دخول المحاباة والتمييز غير الموضوعي بين أفراد الأمة في أداء الأعمال والحقوق، وفي فرض الواجبات... يفسد التصرف ويخرجه عن مسمى المصلحة الشرعية، حتى لو كانت هذه المصلحة مما يقره الشرع. جاء في عهد رسول الله ﷺ وكتابه إلى أهل البحرين عندما ولى عليهم العلاء بن الحضرمي: "... وكما أن لله ولرسوله على الناس عامة وعليكم خاصة حقا واجبا بطاعته والوفاء بعهده -ورضي الله عمن اعتصم بالطاعة وعظم حق أهلها وحق ولاتها- كذلك للمسلمين على ولاتهم حقا واجبا وطاعة، فإن في الطاعة دركا لكل خير يبتغى ونجاة من كل شر يتقى. وأنا أشهد الله على من وليته شيئا من أمر المسلمين قليلا أو كثيرا، لم يعدل فيهم فلا طاعة له وهو خليع مما

---

[1] محمد الخضري، إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء، تحقيق: عبد العزيز السيروان، دار الإيمان، بيروت، 1982م، ص97.

[2] ينظر في كيفية الترجيح بين المصالح: العز بن عبد السلام، القواعد الصغرى، إلا أن أغلب الأمثلة عنده تتعلق بالمصالح التي ترتبط بالأحكام الشرعية كالوجوب والندب، وكذلك المفاسد... ولا تخرج المصلحة التدبيرية عن هذا المنهج، لأنها في الحقيقة تابعة للمصلحة التشريعية حكما ومنهجا.

[3] ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 80/1. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 297.

[4] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 80/1.

وليه، وقد برئت للذين معه من المسلمين أيمانهم وعهدهم وذمتهم فليستخيروا الله عند ذلك ثم ليستعملوا عليهم أفضلهم في أنفسهم"[1].

وعن رافع بن عمر قال سمعت العباس بالجابية يقول لعمر: "أربع من عمل بهن استوجب العدل: الأمانة في المال والتسوية في القسم والوفاء بالعِدَة والخروج من العيوب"[2].

فهذه ضوابط شرعية ينبغي مراعاتها عند نظر الولاية العامة في مصالح المسلمين مما ليس له تعلق مباشر بالحكم الشرعي، وإنما يرجع إلى تقدير المصلحة التدبيرية والعناية بشؤون الأمة والدولة والمحافظة على مصالحها.

المطلب الثاني: مشاركة الأمة في تبني السياسات العامة

إن نصيب الأمة في تقرير مصالحها الكلية واستعادة وظيفتها في الفعل السياسي باعتبارها أحد وجوه الشهود الحضاري الذي نيط بها، أمر على غاية من الأهمية، وذلك من خلال مركزية الشورى التي تعتبر المميز الرئيسي للحكم في الإسلام، حيث تعد من الوسائل التي شرعت من أجل ضبط المصالح التي عليها مدار القرار والتصرف السياسي، يتبين ذلك في الفروع التالية:

الفرع الأول: الشورى فريضة على الأمة وعلى الولاية العامة

الفرع الثاني: الشورى قيد على تصرفات الولاية وضمانة لضبط المصلحة

الفرع الثالث: تفعيل الشورى آليةً عملية لمشاركة الأمة في الحكم.

الفرع الأول: الشورى فريضة على الأمة وعلى الولاية العامة

كون الشورى فريضة على الأمة مسألة ثبتت بالقرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ. وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ

---

[1] الحارث بن أبي أسامة والحافظ نور الدين الهيثمي، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، تحقيق: حسين أحمد صالح الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة، 1413هـ، 1992م، 665/2. و الحافظ أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، دار الوطن، دم، 1420هـ - 1999م، 52/5. وقال: هذا إسناد ضعيف، لجهالة التابعي، وكذب داود بن المحبر الذي رواه.

[2] الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المرجع السابق، 164/3-165.

وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)[1] والسياق الذي جاءت فيه هذه الآيات ينبئ أن المقصود بالشورى ليس مجرد مدح المؤمنين، ولكنه بيان لخصائصهم التي تميزهم عن غيرهم، وليس فيها مندوب أو فضيلة واحدة سوى العفو عن الباغي التي وردت في نهاية هذه الآيات.

ثم توجه الخطاب إلى النبي ﷺ، على عصمته، بوجوب الرجوع إلى أصحابه فيما يتخذه من قرار يتعلق بالأمر العام من مصالح الدين والدنيا، كونه إمامهم وقائدهم، بموجب قوله تعالى: (. . . فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)[2].

ولقد أصبح اليوم باديا للعيان بعد البحوث التي أجريت حول موضوع الشورى ومدى مشروعيتها أنه لا يمكن الوقوف عند حكم الاستحباب، وأن القول بوجوبها هو القول الراجح بلا شك[3]. وكان المالكية هم أسبق فقهاء المذاهب إلى إدراك حقيقة الحكم الشرعي فيها[4]، فقد قالوا بوجوبها على كل من يتولى الحكم في الدولة، حتى إنهم أوجبوها على القاضي، وألزموه بألا يحكم في القضايا حتى يشاور، ونصوا في كتبهم على أن من لم يلتزم الشورى وجب عزله واستبدال غيره به. قال ابن عطية في تفسير آية آل عمران: "والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه"[5].

وزيادة على آيتي الشورى استدل الإمام ابن باديس على كون الشورى فريضة على الطرفين: الحاكم والمحكومين، بقوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ

---

[1] سورة الشورى، الآيات 36-38.

[2] سورة آل عمران، الآية 159.

[3] أشار ابن كثير في تفسيره أن الفقهاء اختلفوا في حكم الشورى على قولين: الندب والإيجاب. ينظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ، 1999 م، 149/2.

[4] يرى ابن عاشور –استنادا إلى كلام الجصاص في أحكام القرآن– أن مذهب الإمام أبي حنيفة هو وجوب الشورى. ينظر له: التحرير والتنوير، الدار التونسية، المؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر)، تونس، 1984م، 249/4.

[5] أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت546هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ، 1993م، 534/1.

لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1]. فالأمر الجامع هو الحادث الذي يتطلب الاجتماع بطبيعته، فيجمع الإمام الناس لأجله، من ذوي الخبرة والمعرفة بمثله.. من كل ما يعم نفعه أو ضرره من أمور السلم والحرب وشؤون الحياة والاجتماع ليتشاوروا فيما بينهم... والاستئذان هو طلب الإذن من الإمام بمفارقة الاجتماع لعذر. والمعنى أنه إذا كان المؤمنون مع النبي ﷺ على أمر جامع ألا يفارقوا الاجتماع إلا بإذن منه، وله الخيار في الإذن أو عدمه بحسب الحال، تعظيما لأمر الاجتماع وللصالح العام وتتميما للأعمال. وأحكام الآية مستمرة للمسلمين في كل زمان مع أئمتهم. فإذا نزل الأمر الهام، على الأئمة أن يجمعوا من يرجى منهم الرأي من المسلمين ولا يجوز لهم أن يهملوا أمرهم، ولا أن يستبدوا عليهم. وعلى المسلمين أن يجتمعوا إليهم ويكونوا معهم يظاهرونهم ويؤيدونهم وينصحون لهم، فلا يجوز لهم أن يتخلفوا عنهم[2]. وهكذا خلص ابن باديس إلى أن الشورى ليست واجبة على الحكام فقط، ولا حقا للمحكومين فحسب، وإنما هي مسؤولية مشتركة تتحدد فيها وظيفة كل منهما وتتآزر لتشكل وحدة واحدة لا تنفصم. ونعتقد أن هذه الآية الأخيرة قد خرجت بالشورى من إطار القواعد العامة والمبادئ الكلية إلى حيز الخطاب الشرعي التفصيلي والحكم الجزئي الذي يحدد ما على المسلم من الواجبات والحقوق.

ولم تعوز المسلمين النصوص الشرعية ولا السوابق التاريخية في سند وجوب الشورى، إلا أن إدراكها وفهمها على وجهها تطلب منهم زمنا طويلا[3]. ولعل هذا التأخر في استيعابها هو السر في ميل بعض الفقهاء إلى عدم العناية ببيان الوجوب، نظرا لطبيعة عصور الاستبداد التي عاشوا فيها، حتى لقد استعصت عليهم إشكالية الأمر بالشورى الذي وجه إلى النبي ﷺ، في مقابل الأمر بطاعته والنهي عن مخالفته الموجهين إلى الأمة. فعزا بعض الفقهاء إلى الإمام الشافعي أنه كان يميل

---

[1] سورة النور، الآية 62.

[2] ينظر: عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير، ص 219-220.

[3] أهمية الشورى لم تكن غائبة تماما عن فكر المسلمين، فقد أكدوا على ضرورتها وخطورتها في سياقات كثيرة، كما هو الشأن في كتب الأدب السياسي. من أبرز الأمثلة على ذلك، أن الطرطوشي أدرجها في كتابه: سراج الملوك تحت الباب العاشر الذي أطلق عليه: في بيان معرفة خصال ورد بها الشرع فيها نظام الملك والدول. سراج الملوك، 165/1. وقال إن المشاورة يعدها الحكماء أساس المملكة، وقواعد السلطنة. نفسه 243/1.

إلى القول بعدم وجوب الشورى على النبي ﷺ رغم أن ظاهر الأمر عنده للوجوب[1]، معللين ذلك بأنه زيادة على كونه عليه الصلاة والسلام مستغنيا عنها بالوحي، ما تبدى له (أي للشافعي) من التعارض بين الآيات التي أمرت بطاعته وحرمت مخالفته، وبين الآية التي أمرته بالشورى، فرجحت عنده الأولى على الثانية، ثم سرى الأمر بعد ذلك وتعدى من النبي ﷺ إلى الحكام بطريق القياس عند بعض العلماء. هذا، رغم أن الشافعي لم يصرح بذلك، بل إنه نقل عن الحسن أن الغاية من أمر النبي ﷺ بالشورى هو أن يستن الحكام به من بعده. وقال (أي الشافعي) ينبغي للحاكم إذا ورد عليه أمر مشكل أن يشاور فيه من جمع العلم والأمانة[2]. وهذا ما سوغ لكثير من العلماء والباحثين في عصرنا أن يجاهروا بأن الشورى ليست واجبة، بل مندوبة فلا يلزم الحاكم، في نظرهم، الرجوع إلى الأمة في اتخاذ القرار، بل يستحب له ذلك لمجرد تطييب القلوب.

هذا على الرغم من أن الشافعي روى عن عدد من العلماء أن الحكمة من أمر النبي ﷺ بالشورى هي أن يستن به من بعده من الحكام، فالغاية الأولى هي إيجاب الشورى على أولي الأمر، وهو المطلوب. لأن وضع النبي ﷺ يختلف عن وضعهم، فهو المعصوم، والمؤمنون مأمورون بطاعته والتسليم له على الإطلاق وتلقي الدين عنه من غير شك فيه ولا تقديم بين يديه. فأولى أن يكون ذلك في أمر الدنيا، ومع ذلك فإنهم كانوا يراجعونه ويبادلونه الرأي فيها، في حدود ما سُمِح لهم مما لا يتعارض مع احترام النبوة وتوقيرها. فكيف يمكن أن يقاس أمر الحاكم على أمر النبي وتسوية

---

[1] قال الرازي في تفسيره: "ظاهر الأمر للوجوب، فقوله: وشاورهم يقتضي الوجوب، وحمل الشافعي رحمه الله ذلك على الندب فقال: هذا كقوله عليه الصلاة والسلام (**البكر تستأمر في نفسها**)، ولو أكرهها الأب على النكاح جاز، لكن الأولى ذلك تطييبا لنفسها فكذا هنا" تفسير الفخر الرازي، المرجع السابق، 69/9. وذكر في أسنى المطالب المشاورة من خصائص النبي ﷺ وأنها من الواجبات وأشار إلى ما روي عن الشافعي أنها ليست واجبة قياسا على ولاية الأب على البكر. (كتاب النكاح باب خصائص النبي). على أن كلام الشافعي في أحكام القرآن يتعلق بالقاضي، إذا أشكل عليه أمر أو كان يحتمل وجوها انبغى له أن يشاور من جمع العلم والأمانة. أحكام القرآن، المرجع السابق، ص464. ووظيفة القاضي كما هو معلوم غير وظيفة الوالي.

كما ذكر المالكية في كتبهم أن الشورى من خصائص النبي ﷺ، إلا أنهم يوجهون ذلك بأن الخصوصية حاصلة من جهة الحكم بالوجوب مع كمال علمه واستغنائه عن المشورة، لا أنها واجبة عليه دون غيره، وإلا فغيره أولى بهذا الحكم. ينظر: محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ط3، دار الفكر، دم، 1412هـ، 1992م، 395/3.

[2] الشافعي، أحكام القرآن، جمعه الإمام البيهقي، دار إحياء العلوم، بيروت، 1410هـ، 1990م، ص463-464.

مقامه بمقامه، وهو لا يملك على المؤمنين ما يملكه النبي من وجوب الطاعة والتسليم. فالتعارض المذكور، إذا سلمنا به، ليس متحققا في حق الحاكم العادي لأن الآيات التي أمرت بطاعة أولي الأمر لم تستبعد إمكانية التنازع بينهم وبين الرعية، وأمرت عند حدوث ذلك بالرد إلى الله ورسوله.

ونتيجة لذلك؛ يكون استبعاد حكم الوجوب في حق الحكام لا يستند إلى دليل، فيبقى الأمر على ظاهره وهو الوجوب على النبي ﷺ، ثم يتعدى الحكم إلى هؤلاء الحكام بطريق قياس الأولى، أو مفهوم الخطاب، بمعنى أن وجوبه على غير النبي ﷺ أولى، وهو المطلوب.

ومن أبرز ما يستدل به أصحاب الرأي القائل بالندب ويبنون عليه رأيهم، هو أن الشورى لا تكون إلا في الأمور المباحة، لذلك فهي لا تصل إلى درجة الوجوب، وإنما جاء الاستحباب من أن الله تعالى قد مدح العاملين بالشورى، مما يدل على أن فعلها مرجح على تركها.

وهذا استدلال مردود، بأن شؤون الحكم بالنسبة لصاحب الولاية العامة ليست من مسائل الإباحة، بل هي أمانة يجب عليه القيام بها على أحسن وجه، فهو مخاطب دوما بالوجوب، انطلاقا من الاجتهاد؛ إلى اتخاذ القرار الذي وصل إليه الاجتهاد، إلى وجوب تنفيذ هذا القرار... فلا يخاطب أبدا بالإباحة ولا حتى بالندب، لأن مثل هذه الأحكام التي فيها معنى التخيير لا تليق إلا بالأفراد في تصرفهم لأنفسهم[1].

على أن القول باستحباب الشورى لم يعد له وزن في عصرنا الحالي، حيث وضحت الأمور، وأصبح من اليسير إدراك عدم التعارض بين طاعة الحاكم (ولي الأمر)، وبين وجوب رجوعه إلى المحكومين في اتخاذ القرار بواسطة الشورى، لأن الطاعة إنما تتعلق بالتنفيذ بعد اتخاذ القرار، وهي تعني الالتزام بسلطة الدولة والرضوخ للقوانين التي تحكمها بغض النظر عن شخص الحاكم والأفراد الذين يمارسون السلطة فيها. وقد اعتبرها بعض الباحثين نوعا من الاجتهاد الجماعي فيما يتعلق بمصالح الدولة، وهو واجب كفائي ترجيحا للوجوب في تفسير قوله تعالى: "وشاورهم في الأمر"[2].

كما أنه لم يعد هناك حاجة إلى محاولات التوفيق التي بذلت في السعي إلى الجمع بين القول بالوجوب والقول بالندب، لأن الشورى معنى كلي وليس من الجزئيات، كما أنها من المصالح التي أمر بها الشارع ولم يبين حدودا للطلب فيها، وتتحدد أحكام صورها الجزئية وفقا لما يظهر من

---

[1] ورد في هذا البحث كلام القرافي والعز حول ندرة حكم التخيير في حق الولاة.

[2] ينظر: الدريني، خصائص التشريع، المرجع السابق، ص452.

المصالح والمفاسد المترتبة على فعلها أو تركها، فهي خاضعة على الدوام إلى النظر المصلحي الذي سميناه باجتهاد التدبير، فتتطور بتطور الحياة والمجتمع وصيغ التعامل السياسي. وإنه لأمر مقصود أن يترك النبي ﷺ وضع التفصيلات الخاصة بتطبيق مبدأ الشورى للأمة تضع منها في كل حال ما يليق بها ويصلح لها، والسبيل إلى ذلك أيضا لا يكون إلا عن طريق إعمال مبدأ الشورى[1].

الفرع الثاني: الشورى قيد على تصرفات الولاية وضمانة لضبط المصلحة

لكي تكون الشورى قيدا على تصرفات الولاية العامة، وتؤدي وظيفتها في ضبط المصلحة الشرعية من خلال إشراك الأمة في اتخاذ القرار، لابد أن يكون ما تسفر عنه من قرارات أمرا إلزاميا قابلا للتنفيذ والامتثال من الجميع. وإذ تبين أن الشورى أمر قد ترجح وجوبه للأسباب التي ذكرناها، فلا شك أن القول بإلزاميتها أمر مترتب تلقائيا على القول بوجوبها. ذلك أنه لا معنى لوجوبها على الحاكم إذا كانت غير ملزمة له، وإذا كان القرار يتخذ برأي الفرد على الرغم من معارضة الجماعة، لم تكن هناك فائدة تذكر لحكم الوجوب.

وقد كان النبي ﷺ يشرك أصحابه في القرار السياسي، إلى درجة أنه في بعض الحالات القليلة التي حدث أن اتخذ فيها القرار بنفسه ولم يرجع إليهم، كانوا يعترضون عليه، فلا تسكن نفوسهم حتى يبين لهم أسبابه. ومن أمثلة ذلك: ما روي أن النبي ﷺ قسم غنائم حنين على قريش، ولم يعط الأنصار شيئا، فاعترض عليه الأنصار، حتى وضح لهم الأسباب التي دفعته إلى ذلك فاقتنعوا ورضوا[2]. ثم اعترضت عليه قريش في تقسيم الذهيبة بين أربعة من أهل نجد

---

[1] ينظر: فؤاد النادي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام،ط2، دار المنار، القاهرة، 1426هـ، 2005م، ص224، والمراجع التي أشار إليها.

[2] عن أنس بن مالك: أن أناسا من الأنصار قالوا لرسول الله ﷺ حين أفاء الله على رسوله ﷺ من أموال هوازن ما أفاء، فطفق يعطي رجالا من قريش المائة من الإبل، فقالوا: يغفر الله لرسول الله ﷺ يعطي قريشا ويدعنا وسيوفنا تقطر من دمائهم. قال أنس فحُدِّث رسول الله ﷺ بمقالتهم فأرسل إلى الأنصار فجمعهم ... فقال: **ما كان حديث بلغني عنكم؟** قال له فقهاؤهم: أمّا ذوو آرائنا يا رسول فلم يقولوا شيئا، وأما أناس منا حديثة أسنانهم فقالوا... فقال رسول الله ﷺ: **إني لأعطي رجالا حديث عهدهم بكفر. أما ترضون أن يذهب الناس بالأموال وترجعوا إلى رحالكم برسول الله ﷺ ف والله ما تنقلبون به خير مما ينقلبون به.** قالوا: بلى يا رسول الله، رضينا..." من حديث رواه البخاري، كتاب الخمس، باب ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه. ورواه مسلم، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلفة قلوبهم على الإسلام وتصبر من قوي إيمانه.

ليتألفهم..[1] ويفسر ابن تيمية موقف الصحابة في الاعتراض عليه بأنه "إما لتكميل نظره ﷺ في ذلك، إن كان من الأمور السياسية التي للاجتهاد فيها مساغ، أو ليتبين لهم وجه ذلك إذا ذكر، ويزدادوا علما وإيمانا وينفتح لهم طريق التفقه فيه"[2].

ومثل هذه المواقف إنما تعبر عن إدراكهم بأن لهم الحق في المشاركة في اتخاذ القرار. وتعد مواقف الصحابة في مثل هذه الحالات، بالإضافة إلى ذلك، سندا يسوغ الاعتراض على من يخلفه من ولاة الأمور، بل يؤسس لمنهج العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الإسلام.

وعندما اتخذ أبوبكر رضي الله عنه قرار إنفاذ جيش أسامة استنادا إلى وصية رسول الله ﷺ وهي بمثابة النص منه عليه الصلاة والسلام[3]، وبقتال مانعي الزكاة استنادا إلى النص من السنة، وجد من الصحابة من يراجعه في الأمر. وكان حواره الشهير مع عمر رضي الله عنه أكبر دليل على مدى استمساكه بالنص ومدى فهمه له[4]. قال الشاطبي: "مع أن الذين أشاروا عليه بترك قتالهم إنما أشاروا عليه بأمر مصلحي ظاهر تعضده مسائل شرعية، وقواعد أصولية، لكن الدليل الشرعي الصريح كان عنده ظاهرا، فلم تقو عنده آراء الرجال أن تعارض الدليل الظاهر، فالتزمه ثم رجع المشيرون عليه

---

[1] عن أبي سعيد الخدري قال: "**بعث علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى رسول الله ﷺ من اليمن بذهيبة في أديم مقروظ لم تحصل من ترابها. قال فقسمها بين أربعة نفر: بين عيينة بن بدر وأقرع بن حابس وزيد الخيل، والرابع إما علقمة وإما عامر بن الطفيل فقال رجل من أصحابه: كنا نحن أحق بهذا من هؤلاء. قال فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء يأتيني خبر السماء صباحا ومساء...**" الحديث رواه البخاري، كتاب المغازي، باب بعث علي بن أبي طالب عليه السلام وخالد بن الوليد رضي الله عنه إلى اليمن قبل حجة الوداع. ورواه مسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم. قال ابن حجر: "واختلف في هذه الذهيبة فقيل كانت خمس الخمس، وفيه نظر. وقيل من الخمس وكان ذلك من خصائصه أنه يضعه في صنف من الأصناف للمصلحة. وقيل من أصل الغنيمة وهو بعيد". ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، المرجع السابق، 86/8.

[2] ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محمد عبد الله عمر الحلواني ، محمد كبير أحمد شودري، دار ابن حزم، بيروت، 1417هـ، ص198 .

[3] بل إن قراره لم يكن سوى إتمام لما بدأه النبي ﷺ في حياته فقد سار الجيش فعلا وخرج من المدينة، ثم توقف عن المسير لاشتداد المرض على رسول الله ﷺ. كما أن اعتراض الصحابة على إمرة أسامة كان في حياته ﷺ، وقد أكد النبي لهم كفاءته للإمارة كما أكد كفاءة أبيه. والحديث في البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب زيد بن حارثة.

[4] ينظر مثلا: أبوإسحق الشيرازي، طبقات الفقهاء، المرجع السابق، 37/1.

بالترك إلى صحة دليله تقديما للحاكم الحق وهو الشرع"[1]. فالقتال حدث بموافقة الصحابة بعدما تبين لهم وجه الحق وصحة نظر أبي بكر[2] ﷺ. وقد استدل العلماء بهذه الحادثة على عظيم علمه[3] ﷺ، واستدل بعضهم بذلك على أنه أعلم الصحابة، لأنهم وقفوا عن فهم الحكم في المسألة إلا هو، ثم ظهر لهم أن قوله هو الصواب فرجعوا إليه[4].

ومع ذلك، فإن أبابكر ﷺ لم يحسم الأمر حتى أقنعهم به. ولعمري إن الخلاف الذي نسب إلى الصحابة في قتال مانعي الزكاة، لهو خلاف مفتعل من نسج خيال بعض الباحثين المعاصرين[5]، لأن ما حدث هو أن عمر لما علم بقرار أبي بكر في القتال جاء ليحدثه في الأمر، لأن عمر رأى بادي الرأي أن مانعي الزكاة غير مرتدين، وأنه لا يجوز قتالهم حسب ظاهر الحديث "**أمرت أن أقاتل الناس**..."، لكن أبابكر بين له المقصود بالاستثناء في الحديث "**إلا بحقها**"، ومن حقوقها الزكاة، فرجع عمر إلى قول أبي بكر لموافقته النص، وأجمع عليه الصحابة وقاتلوا معه[6].

لذلك فإنه لا يتصور من أهل الشورى أن يصروا على مخالفة نص من الشارع إذا تبين لهم، لمجرد ما ظهر لهم من المصالح. ولكن الإشكال فيما لم يتبين فيه وجه الحق، واختلفت أوجه النظر، واحتاج الأمر إلى ترجيح إحداها.

---

[1] الشاطبي، الاعتصام، المرجع السابق، 2/511-512. وينظر في مثل هذا المعنى: عبد الرحمن السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: أحمد زهوة، سعيد العيدروسي، ط3، دار الكتاب العربي، 1422هـ، 2002م، ص 59، 60.

[2] ينظر: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، دت، 3/82.

[3] ذكره الهيثمي ونسبه إلى علماء الشافعية. ينظر: الصواعق المحرقة، المرجع السابق، ص53.

[4] نسبه الهيثمي إلى الشيخ أبي إسحق في طبقاته. وهو أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، 1970، 1/37، وعبارته: "وكان من أعلم الصحابة".

[5] ذهب بعض الباحثين على سبيل المثال إلى أن أبابكر قد أخذ برأيه في قتال مانعي الزكاة وخالف رأي أهل الشورى. ينظر: منظور الدين أحمد، النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، 1409هـ، 1988م، ص172 ثم استدل بذلك على أن للخليفة ألا يأخذ برأي أهل الشورى إذا خالف قول الرسول ﷺ أو فعله. ومنهم أيضا: عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم، دار المعارف، القاهرة، دت، ص 666. حيث يقول إن أبابكر خالف الصحابة بما يقرب من الإجماع.

[6] ينظر: عبد العلي الأنصاري، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور، 2/222. قال البيهقي: "وعمر بن الخطاب ﷺ إنما سلم ذلك له حين قامت عليه الحجة بما روى فيه من النص وذكر فيه من الدلالة لا أنه قلده فيه". السنن الكبرى، المرجع السابق، 8/177.

الحقيقة أنه رغم ما قيل في إلزامية الشورى أو عدم إلزاميتها من خلال مدلول آية الشورى، فإن الجزم بأحد القولين اعتمادا على صيغة النص مسألة غير ممكنة، لأن لفظ الآية ليس فيه ما يدل دلالة قطعية على واحد منهما، والعزم المذكور إنما هو بعد رجحان الرأي الذي ينبغي فعله فيعزم على التنفيذ. أما كيفية التغليب والترجيح فمسألة تحتاج إلى نظر واجتهاد، ولابد أن تخضع للاتفاق. لأن الأمر بالشورى إنما هو أمر مصلحي ولم يقصد الشارع فيه إلى التحديد وبيان التفاصيل، ولعل هذا هو السر في أن الفقهاء لم يعتنوا بها تمام العناية ولم يجعلوها من مباحث الفقه إلا نادرا، خاصة وأنه لم يكن متاحا لهم ما هو متاح اليوم من مجالس ومؤسسات[1] تحقق الغرض.

ولهذا فإن التعامل مع هذه القضية لا يمكن الفصل فيه عن طريق دلالات النصوص الشرعية والاستنباط من تراكيبها، وإنما لابد من النظر إليها كمسألة تعتمد بالأساس على المقصد، وتحديد نتيجتها أو أثرها يخضع لهذا المنطق أيضا؛ فإذا كان النبي ﷺ قد التزم الرجوع إلى الشورى في كل ما حزبه من أمور الحرب والسلم والشؤون العامة للدولة، ولم يكن يقطع في أمر حتى يستشير بحسب الحال، وكان خلفاؤه من بعده قد التزموا هذه الشورى في مبدئها ومنتهاها، ثم إذا نظرنا أنه كان من عوامل انفراط عقد الخلافة الراشدة أواخر عهد عثمان رضي الله عنه، أنه سمح لأهل الشورى بمغادرة المدينة والتفرق في البلدان حتى انفض مجلس الشورى الذي كان دائم الانعقاد في عهد الخليفتين من قبله وفي النصف الأول من خلافته... الأمر الذي أدى إلى حدوث شرخ كبير في الثقة التي كانت قائمة بين الأمة وخليفتها، ومهد للأحداث التي أودت بحياته رضي الله عنه ومن ثم أغرقت المسلمين في فتنة عظيمة.

إن هذا لمما يدل على محورية الشورى في الحياة السياسية عموما وفي نظام الحكم خصوصا، كما يدل على ضرورة التزامها ليكون لها الأثر الواضح على الواقع، بأن يتم الفصل في الأمور العظام التي تهم الناس وتحقق مصالحهم ومصالح هذا الدين بناء على الشورى. وليس تطرح طريقة في عصرنا أفضل ولا أشد مضاء من طريقة الأغلبية[2]، سواء كانت مطلقة أم نسبية على حسب ما يتفق عليه أهل الحل والعقد، بما ييسر سير حياة الأمة السياسية والاقتصادية وغيرها

---

[1] ربما لا يكون هذا مبررا كافيا، لأنه لما استقر أمر المالكية على الوجوب كان لذلك أثر على الواقع، فقد كان في الأندلس والمغرب مجالس للشورى هي أشبه بالمؤسسات المعاصرة، يرجع إليها الولاة والقضاة قبل الفصل في القضايا وأمور الرعية. فيبقى السبب الرئيسي راجعا إلى استبداد السلطة السياسية واستئثارها بالقرار.

[2] يقول محمد أسد: "إن العقل البشري لم يستطع حتى الآن أن يبتكر وسيلة يصل بها إلى اتفاق حول الشؤون المشتركة للمجتمع خيرا من مبدأ الأخذ برأي الأغلبية". منهاج الإسلام في الحكم، المرجع السابق، ص97.

بأفضل السبل وأنجعها... وأبعدها عن النزاع والخلاف المذموم في الشرع. فإذا وجدنا طريقة أخرى أفضل وأمضى سرنا عليها وتركنا ما هو مفضول من الطرق، من أجل تحقيق الغايات والمقاصد من مصالح الأمة، وعلى رأسها مصلحة وحدة الأمة وانسجامها، ودوام هذا الانسجام في جو من التراضي والتراحم والتعاون الذي هو مقصد الدين الأعلى في المجتمع المسلم، وليتحقق قوله تعالى: (**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا**)[1] وقوله تعالى: (**وأمرهم شورى بينهم**).

فسند القول بالأكثرية أو الأغلبية ليس تشريعا صريحا من الشارع يمكن الرجوع إليه، ولكنه وسيلة للوصول إلى اتفاق حول المسائل المشتركة في المجتمع. وهو في الحقيقة ليس ابتكارا غربيا، كما يعتقد بعض الناس، فللفقهاء المسلمين الأوائل فتاوى اعتمدوا فيها على الأكثرية عند عدم وجود مرجح شرعي، كما في مسألة حارس السوق[2]، وغيرها من الأمور التي تتعلق بالمصالح الدنيوية، مما يعز فيها الدليل الشرعي، أو التدابير المتعلقة بمصالح الدين من حيث إحياؤه ونشره والتمكين له، مما يخضع لمعطيات الواقع وإمكاناته..

إن القول بوجوب الشورى يستتبع القول بإلزاميتها...[3]، كما ذكر ابن كثير في تفسير قوله تعالى: (**فإذا عزمت فتوكل على الله**) قال: روى ابن مردويه عن علي بن أبي طالب ﷺ قال: سئل رسول الله ﷺ عن العزم فقال: "**مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم**"[4] والترجيح بأكثرهم يقطع الخلاف. ومنطق العقلاء يقضي بأنه لابد أن تكون الشورى إلزامية، لأن الجماعة إذا تشاورت في أمر ومال أكثرها إلى رأي، كان ذلك هو رأي الجماعة، على خلاف الرأي الذي اختاره عدد قليل منهم،

---

[1] سورة آل عمران الآية 103.

[2] نقل ابن نجيم عن الفقهاء أن أكثر أهل السوق إذا استأجروا حراسا وكره الباقون، فإن الأجرة تؤخذ من الكل، وكذلك في ما يتعلق بمنافع القرية، وعزا ذلك إلى منية المفتي. وذكر الحموي في شرحه أنه اعترض على ابن نجيم في بناء ذلك على العرف ولكنه لم يعترض على مبدأ إلزام الأقل برأي الأكثر، ينظر: غمز عيون البصائر، المرجع السابق، 310/1.

[3] ينظر: محمد بكر حسين، الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية (دراسة مقارنة)، مكتبة السعادة، طنطا، 1990م، ص159. وهو يرى أن القول بعدم إلزامية الشورى يجعلها مسألة شكلية جوفاء، ومظهرية لا معنى لها، والشريعة لم تأت بالقواعد التي قررتها إلا بقصد تحقيق المنافع والمصالح العامة للناس، ولا يمكن أن تحقق الشورى الغرض المقصود منها إلا بكون رأي أهل الشورى ملزما.

[4] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المرجع السابق، 150/2.

وترجيح رأي الأكثر أمر فطري. ثم إن وجود مجالس تشريعية تحكم بالأغلبية قد أصبح عرفا لا يجوز تجاهله.

والقول بعدم وجوب الأخذ بثمرة الشورى يفضي إلى أن يصبح هذا المبدأ شكليا صوريا لأن العبرة بالخواتيم والثمرات... إذ كان هذا الرأي سببا في اطِّراح الحكام لمبدأ الشورى جملة، وفتح باب الاستبداد في الحكم على مصراعيه، وهو أمر عظيم يضاد المقصد الأساسي من التشريع الإسلامي كله[1]. ولأن الشورى تتضمن المصلحة أيضا، إذ تساعد على الوصول إلى ما هو أنفع وأصلح للرعية[2].

وسواء كان المقصد من وجوب الشورى هو الوصول إلى الرأي الصواب، أم هو الاشتراك في اتخاذ القرار، أم كلاهما، أو سواء كان المقصد هو رفع النزاع والخلاف، أم تطييب القلوب[3]، فإن المنافع التي تحصل بإلزامية الشورى تجمعها كلها وتزيد عليها أمرا آخر أكثر أهمية وهو التمكين لرقابة الأمة على حكامها في تصرفاتهم لحماية مصالحها في الداخل والخارج.

ولما كانت الشورى أساسا لشرعية الولاية العامة على الأمة في الابتداء عند التولية، وكانت المصلحة بعد التولية هي أساس مشروعية التدبير السياسي في الممارسة، كما سيتبين لاحقا[4]، كانت الشورى قيدا على السلطة العامة وضمانا لدستورية الحكم[5]. وكونها قيدا عليه يسنده أدلة كثيرة، أبرزها: أن الأحاديث الواردة في وجوب احترام الولاية والخضوع للدولة إنما وردت بوجوب

---

[1] ينظر: الدريني، خصائص التشريع، المرجع السابق، ص462. ثم هل يعقل أن تقرر أمم العالم كلها أمورها ومصالحها بواسطة مجالس ومؤسسات عريقة راسخة بعد الفحص والدراسة، ثم إيجاد الصيغ الاتفاقية التي تعزز وحدتهم وتحقق مصالحهم وترفع شأنهم بإزاء الأمم الأخرى... وتكون دولة المسلمين دون هؤلاء جميعا خاضعة لرأي الفرد ونزواته، يضرب برأي أهل الرأي فيها عرض الحائط؟

[2] علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، ط7، دار القلم، دمشق، 1428هـ، 2007م، ص319.

[3] ذكر الطبري أن الغاية من أمر النبي ﷺ بالشورى عند بعض أهل التأويل هي تطييب نفوس الصحابة وتأليفهم على الدين وذكر منهم: قتادة والربيع وابن إسحق، وعند بعضهم الغاية هي المنافع والمصالح التي تحصل بالشورى، وذكر منهم: الضحاك بن مزاحم، والحسن، بينما ذهب بعضهم إلى أن الغاية هو اقتداء المسلمين به، ثم رجح الجمع بين التألف والاقتداء. ينظر له: جامع البيان، المرجع السابق، 343/7-346. بينما عد الرازي ثمانية وجوه في الفائدة من ذلك، ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، المرجع السابق، 67/9-68. وينظر أيضا: ابن تيمية، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص150.

[4] وذلك في المبحث الثاني من هذا الفصل.

[5] ينظر في ذلك: الدريني، خصائص التشريع، المرجع السابق، ص42.

التزام الجماعة، والمقصود بالجماعة هي الدولة، أي الأمة التي عليها حاكم يمثل سيادتها ويمارس السلطة باسمها وهي التي تختاره لذلك.

إن ميل بعض المعاصرين[1] إلى اعتبار الشورى أصلا من أصول الشريعة له ما يبرره من السياق القرآني في سورة الشورى، إذ تمثل جزءا من مكونات الشخصية الإسلامية والخصائص التي تميز المؤمنين عن غيرهم كما يتبين في قوله تعالى: (فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا . . .) إلى قوله: (وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ)[2]. فهذه الآيات التي تضمنت الشورى قد جمعت كل عناصر منهج الحياة الذي ينبغي أن يلزمها المسلمون في حياتهم العامة والخاصة ليفوزوا برضوان الله تعالى والحياة الباقية. فالشورى ليست حكما من الأحكام الجزئية الفرعية التي يمكن استنباط تفاصيل أحكامها من النصوص والأدلة التفصيلية كما هو شأن الأحكام الفقهية الأخرى، بل تؤخذ من الأصول العامة والقواعد الكلية، إذ لها علاقة مباشرة بالأصول التي بنيت عليها العقيدة الإسلامية ومن ثم أصبحت ميزة من مميزات هذه الأمة، وتعبيرا عن مبدأ الاستخلاف في الأرض الذي كلفت به، وهي ترجمة عملية لمبدأ قوامة الأمة وولايتها على نفسها[3].

ولعل هذا المبدأ، مبدأ قوامة الأمة على نفسها وعلى دينها، هو ما جعل بعض علماء المسلمين في العصر الحديث يرى أن آية (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)[4]، أقوى في دلالتها على الشورى من آية (وشاورهم في الأمر)، لأن الثانية تكليف للرئيس بالشورى وقد يلتزم بها وقد لا يفعل، أما الأولى فهي تفرض أن تكون في

---

[1] من هؤلاء: ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، المرجع السابق، ص212. والغنوشي، الحريات العامة في الإسلام، ص109. والترابي، نظرات في الفقه السياسي، ص73-74، والمرجعان الأخيران نقلا عن بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص172، 173.

[2] سورة الشورى، الآيات 36-43.

[3] ينظر قريبا من هذا المعنى: الغنوشي، الحريات العامة، ص109، نقلا عن بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص 172-173. وما جاء في المتن استدلالا بالآيات فيه رد على بعض الآراء التي لا ترى للشورى علاقة بالأصول السياسية والدستورية في الإسلام. من هؤلاء على سبيل المثال: مصطفى كمال وصفي، سلسلة مقالات بعنوان: "من الأصول السياسية والدستورية في الإسلام" نشرت بمجلة الأزهر، المرجع السابق. ينظر بوجه خاص: العدد الصادر في ربيع الثاني 1390هـ جويلية 1970 ص 333-340.

[4] سورة آل عمران، الآية 104.

المسلمين جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]، وبذلك لا يتسنى للحاكم الاستبداد بالحكم، واتخاذ القرار بشكل فردي في أمور الأمة من غير مراجعة، ولكن سيجد من يقف موقف الرقابة عليه وعلى قراراته، حتى لا يزيغ ولا يضل عن سبيل الله تعالى ولا يتعسف أو يفرط في شيء من المصالح الموكولة إليه، فإن فعل شيئا من ذلك كان فعله مردودا عليه.

الفرع الثالث: تفعيل مبدأ الشورى آلية عملية لمشاركة الأمة في الحكم

لابد من تفعيل مبدأ الشورى بجعلها آلية عملية لمشاركة الأمة في الحكم، وذلك من خلال تنظيمها بما يلائم العصر، فقد آن أن نتناول موضوع الشورى بمعالجة تختلف عما دأبت عليه الدراسات المهتمة بها، حيث كانت تركز على الخلاف الناشئ بين الباحثين حول وجوبها ومدى إلزاميتها بوصفه موضوعا مطروحا للنقاش، محاوِلةً الوصول إلى أوفق الرأيين وأقربهما إلى الشرع. أما الآن فلابد أن يتجاهل الباحث المنصف لهذا الدين أيَّ تشكيك في هذه المسألة، كما تجاهل علماؤنا قديما مقولة الظاهرية في إنكار القياس، واعتبروا من أنكره ليس أهلا للاجتهاد، ومن ثم لا وزن لرأيه في الخلاف الفقهي الدائر بينهم في الأحكام.

ذلك أن القرآن الكريم وهو المصدر الثابت والدائم للحكم الشرعي قد فصل في الأمر، ولا مجال للي أعناق النصوص لتفسر على هوى الراغبين في استبقاء الاستبداد، فقول الله تعالى: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾ بيِّن الدلالة على وجوب الشورى على الحاكم.

ولا جدال الآن في أن الشورى شرط لاستقامة الحكم وتحقيقه لوظائفه، إلا أن الشورى من المصالح التي نص عليها الشرع ولم يحدد لها حدودا تنضبط بها، وقد سبق القول إن هذا النوع من الأحكام يخضع للنظر والتحرير، ويدور مع المصلحة حيث دارت، فيكون أمر تنظيمها وتفصيلها خاضعا للمعطيات الحالة والإمكانات المتاحة. لذلك فإن الأخذ بآليات الديمقراطية كالانتخاب والتمثيل والتصويت... ليس سوى تنزيل لمعاني الشورى على الأفعال السياسية الهادفة إلى اتخاذ القرار السياسي بناء على هذا المبدأ، فلو ظهرت آليات أخرى في زمن آخر أكثر تحقيقا لمعاني

---

[1] ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، المرجع السابق، 37/4.

الشورى وغاياتها كانت هي الأولى بالتطبيق. فالمقصود بتفعيل الشورى هو أن تكون لها مؤسسات رسمية قائمة على تنظيمها وعلى إيجاد ضمانات لتنفيذها لتقوم بالوظيفة المنوطة بها.

وكون الشورى من المصالح لا من الشرائع، هو ما يفسر إعراض الفقهاء –إلا نادرا[1]– عن تناولها في مباحث الفقه التي تضمنتها الموسوعات الفقهية الكبرى، بينما نجدها بشكل محتشم ومحدود عند العلماء الذين تناولوا الأدب السياسي بالدراسة[2]. حيث غالبا ما نظروا إليها على أنها من مقتضيات الحكمة السياسية، فجعلوها قاصرة على أهل العلم والرأي والخبرة بتدبير الأمور.. كما فعلوا في كثير من الأبواب التي لها صلة بعلوم أخرى غير الفقه، رغم أنها تعتمد على الاجتهاد الفقهي، من ذلك ما عتبه الجويني عليهم من عدم إدراج أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيره ضمن كتب الفقه[3].

وربما يكون السبب الحقيقي وراء موقف العلماء في هذه المسألة هو اعتقادهم أن مقصد الشورى قاصر على تحري الصواب في اتخاذ القرار، مما جعلهم يقصرونها على الخبرات والكفاءات العلمية، بينما لا يمثل ذلك إلا جانبا من جوانب مقاصد الشورى.

ولما أدرك العلماء المعاصرون موقع الشورى في النظام السياسي، حثوا على تفعيلها في الأنظمة التي يعتمدها الحكم، ودعوا إلى أن يكون تقدير المصالح أو أي اجتهاد آخر من اختصاص الجماعة التشريعية في الأمة وأهل الشورى فيها[4].

ومن الأمثلة التي تبين احترام الخلفاء الراشدين لهذا الأصل، ما رواه الإمام البخاري عن طارق بن شهاب قال: "جاء وفد أسد وغطفان إلى أبي بكر ﷺ فخيرهم بين الحرب المجلية

---

[1] تناولها الحطاب في مواهب الجليل في مواضع كثيرة، ومن المسائل التي ذكرها ما هو متعلق بولاية الشورى التي كانت من الولايات الشرعية التي يرجع إليها في الفتوى والقضاء في زمنه، إلا أن اهتمام الفقهاء بها برز بشكل أكثر في مؤلفات آيات الأحكام.

[2] أقول بشكل محدود رغم أن تلك الكتب هي المكان الطبيعي لتناول موضوع الشورى والتوسع فيه، لأن إمكانات تفعيل الشورى وتطبيقها كانت في زمنهم محدودة بسبب الفكر السائد والقاضي بتغول السلطة واستئثارها بالأمر. وما يقال عن مؤلفات الأدب السياسي يقال كذلك عن كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية.

[3] قال الجويني: "أما تفصيل القول في الأمر بالمعروف فإنه يحويه كتاب كان يليق بالفقهاء أن يستقصوه، فوكلوه إلى المتكلمين، كما وكلوا إليهم التوبة وتفاصيل الأقوال في الخروج عن المظالم". الغياثي، المرجع السابق، ص239. على أن كلام الجويني هنا ليس على إطلاقه، فإن كتب الحسبة التي بدأ التأليف فيها مبكرا يعد أحد المجالات لدراسة الموضوع دراسة فقهية.

[4] ينظر مثلا: عبد الوهاب خلاف، المرجع السابق، ص103.

والسلم المخزية، فقالوا: هذه المجلية قد عرفناها، فما المخزية؟ فقال: ننزع منكم الحلقة والكراع، ونغنم ما أصبنا منكم وتردون علينا ما أصبتم منا، وتودون لنا قتلانا ويكون قتلاكم في النار، وتتركون أقواما يتبعون أذناب الإبل حتى يري الله خليفة رسوله والمهاجرين أمرا يعزونكم به. فعرض أبو بكر ما قال على القوم، فقام عمر بن الخطاب فقال: قد رأيت رأيا وسنشير عليك: أما ما ذكرت من الحرب المجلية أو السلم المخزية فنعم ما ذكرت، وأما ما ذكرت: تدون قتلانا ويكون قتلاكم في النار، فإن قتلانا قاتلت فقتلت على أمر الله، أجورها على الله ليس لها ديات، فتتابع القوم على ما قال عمر"[1].

وهذا مثال حي على تنظيم الشورى، فللإمام أن يتفاوض على مصالح المسلمين بما يراه مصلحة لهم، ويعد ذلك اتفاقا أوليا لا ينفذ شيء منه إلا بإقرار أهل الشورى، فلهم أن يردوه، كما لهم أن يعدلوا فيه بما يناسب المقام[2].

وعلى ذلك، فإن الشورى تعد من الحدود الموضوعية[3]، والقيود الشكلية لاختصاص الولاية العامة، كما يظهر جليا من هذه الرواية، وهي لازمة من لوازم المجتمع المسلم التي يقوم عليها نظام الحكم فيه، وإعمال هذا المبدأ يقتضي، قبل أن يقدم ولي الأمر على أي عمل أو تصرف معتبر، أن يمر عبر آلية الشورى[4].

ومن الباحثين من يرى للشورى دورا آخر، إذ يمكن أن تكون أساسا لتقييد سلطة الحاكم بالاتفاق العقدي عند البيعة، أو بعدها لضمان حسن سير عمله والتزامه بمصلحة الأمة، كتحديد مدة ولايته مسبقا، أو اشتراط مشاركة أعضاء أهل الشورى في قرارات تدخل في اختصاصه...[5]

---

[1] ينظر: محمد بن علي الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، تحقيق: عبد الرحمن عبد الخالق، ط3، دار القلم، الكويت، 1403هـ، 1983م، ص 25-26 . والرواية مختصرة في صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف.

[2] الغريب فعلا أن هذا هو المعمول به في كثير من الأنظمة الدستورية الحديثة، حيث لا يكون للاتفاقيات التي تعقدها السلطة التنفيذية مع دولة أخرى أي أثر ولا تعد الدولة ملزمة بها إلا بعد موافقة السلطة التشريعية.

[3] ينظر: صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، ط2، دار الكشاف، بيروت، 1371هـ، 1952م، ص178.

[4] ينظر: عبد الجليل محمد علي، مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة السياسية المعاصرة (دراسة مقارنة)، عالم الكتب، القاهرة، 1984م، ص255.

[5] ينظر: توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، المرجع السابق، ص435. هذا مع تحفظنا على الأمثلة التي

نخلص، مما سبق، إلى أن الأمة في الإسلام شريك أساسي في اتخاذ القرار السياسي المتعلق بمصالحها العامة، ثبت هذا من خلال أصول تشريعية كثيرة، تستند في تأسيسها إلى خطاب الشارع المتوجه بشكل مباشر إلى المجموع من غير تفرقة بين حاكم ومحكوم، ولا سيد ومسود؛ ذلك أن الإسلام دعوة عالمية ورسالة شاملة خاتمة، وليست موجهة إلى قوم دون قوم، فحتى قوم الرسول ﷺ رغم أن الوحي أنزل فيهم ونيطت مهمة نشر هذا الدين إلى الأمم الأخرى بأعناقهم، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾[1]، فإن حمل أمانته ليس حكرا عليهم، بل يقع عبؤها على عاتق كل مسلم، أيا كان جنسه أو لونه أو قوميته.. ومن هنا كانت مشاركة الأمة في تبني السياسات الكبرى والمصالح العامة أمرا يندرج في منطق الإسلام ومنهجه، وليس غريبا عنه ولا دخيلا عليه، وأي فهم له يخالف هذا المسار إنما هو وليد عهود الاستبداد التي امتدت بالأمة الإسلامية قرونا، حتى تطلب الأمر من العلماء المعاصرين الذين سعوا في إصلاح هذا الانحراف في فهم الإسلام قرنا من الزمان من أجل إثبات حكم وجوب الشورى وإلزاميتها على الحاكم، ولا تزال إلى حد الساعة تطالعنا فلول من المنافحين عن مشروعية الاستبداد وأحقيته.

ننتهي إلى حقيقة مهمة في هذا المبحث، تتمثل في أنه على الرغم من كون المصلحة الشرعية سلطة تقديرية منحت للولاية العامة من أجل تدبير أمور الأمة ورعاية شؤونها، إلا أن الشارع قد ضبط هذه المصلحة بضوابط لا يمكن للولاية أن تتجاوزها إلا وقد فقدت مع هذا التجاوز شرعيتها، وخرجت عن أهليتها لطاعة عموم المسلمين. وعلى رأس هذه الضوابط: أن تكون المصلحة التدبيرية مندرجة داخل المنظومة التشريعية العامة للإسلام، بأن تكون خاضعة لأحكام الشريعة عموما، وأن يتم النظر فيها وفق الطرق والموازين الشرعية وما يقتضيه العقل والفطرة من الحكمة بناء على العلم والخبرة والتجربة الإنسانية. ثم يأتي الضابط الثاني المتمثل في إشراك الأمة في وضع أسس المصالح وتبني السياسات العامة التي عليها يرتكز تدبير المصالح داخل الدولة.

ذكرها لذلك واعتبرها من اختصاص الحاكم دون أهل الشورى، كإعلان الحرب وعقد المعاهدات. فهي تخضع للشورى كما تبين من تصرفات الخلفاء الراشدين، بل هي أولى الأمور بالشورى ابتداء ولا تحتاج إلى مثل هذا الاشتراط.

[1] سورة الزخرف، الآية 44.

المبحث الثاني
المصلحة الشرعية قيدا على الولاية العامة

السند الأول والأساسي في تقييد الولاية العامة بالمصلحة يرجع إلى غايات الشريعة العليا والمقاصد التي بني عليها التشريع الإسلامي، فالشريعة إنما جاءت لمصالح العباد في الدنيا والآخرة، فروعيت هذه المصالح في وضع الأحكام الشرعية بما يكفل تحقيقها، كما شرعت الولاية العامة لتكميل مقاصد الشارع في تحقيق مصالح العباد وتنفيذها على أرض الواقع. فلما كانت الولاية إنما شرعت لمصالح أرادها الشارع لهذه الأمة وناط تحقيقها بولي الأمر، كان تخلف هذه المصالح أو بعضها، أو توجه الولاية العامة إلى غيرها، أو إهمالها أو العمل على نقيضها، يعد مناقضة لقصد الشارع من تشريعها وخروجا بالولاية عن إطار الوظيفة التي هي مناط شرعيتها. وهذا ما يرتب مسؤولية الولاية العامة، بالإضافة إلى تأثيره على صحة التصرفات المعيبة من جهة المصلحة؛ ففي هذا المبحث ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تقييد الولاية العامة بالمصلحة

المطلب الثاني: التصرفات المعيبة من جهة المصلحة وآثارها (حالات انحراف السلطة)

المطلب الثالث: مسؤولية الولاية العامة عن التصرفات المعيبة من جهة المصلحة

المطلب الأول: تقييد الولاية العامة بالمصلحة

إن تقييد الولاية العامة بالمصلحة يتماشى مع منطق الشريعة الإسلامية العام، وانبنائها على مصالح العباد في المعاش والمعاد، حيث روعي في أحكامها مصلحة الإنسان في دنياه وآخرته[1]، كما يتماشى مع مقصد تشريع الولاية ذاتها، إذ لم يكن وجوب إقامة الخلافة إلا لتكميل مقاصد الشريعة في تحقيق مصالح العباد؛ فوكل إليها أمر حراسة الدين وإقامته وتنفيذ أحكام شريعته، وسياسة أمور الدنيا بما يخدم أهداف هذا الدين ويحقق غاياته ومقاصده. فكانت الوظيفة

[1] ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 11/1. وكل المذاهب الفقهية تقر هذا الأصل، وإن خالف بعضهم في مناط إدراك هذه المصالح والحكم بها، كالمعتزلة الذين يقولون إن العقل حاكم بالحسن والقبح، والشرع مقرر له، وخالف بعضهم في عموم المصالح فجعلها قاصرة على الجملة دون التفصيل، كالظاهرية الذين أنكروا تعليل النصوص الجزئية. ينظر: جمال الدين عطية، النظرية العامة، المرجع السابق، ص101-102.

الأساسية التي كلف بها صاحب الولاية، هي القيام على مصالح الإسلام والمسلمين وحمايتها. لذلك وجب أن تكون تصرفاته كلها مقيدة بأن تكون في جلب المصلحة أو دفع المفسدة؛ شهدت بذلك النصوص الشرعية، وقعّد الفقهاء لها قواعد، وفرّعوا لها كثيرا من الأحكام الشرعية، وعلى رأسها الشروط التي ينبغي أن تتوفر في المتولي، وأحكام تسيير الأموال العامة... يتبين ذلك من خلال أربعة فروع:

الفرع الأول: أدلة تقييد الولاية العامة بالمصلحة

تواتر على قيد المصلحة عدد معتبر من النصوص الشرعية من القرآن والسنة النبوية، منها ما يدل على وجوب الإصلاح وحرمة الإفساد في الأرض عموما، وهي تشمل بعمومها الولاية العامة وغيرها، ومنها ما يتعلق بالولاية بوجه خاص:

البند الأول: الأدلة من القرآن الكريم

أما من القرآن، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾[1]. وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ. الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾[2]. وقوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿. . . وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾[4] حيث ذهب بعض المفسرين أنها نزلت في والي السوء، فمعنى تولى هنا: تقلد الولاية[5].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[6] ومن أداء الأمانة العمل للمولى عليه بما

---

[1] سورة الأعراف، جزء من الآية 56.

[2] سورة الشعراء، الآيتان: 151، 152.

[3] سورة الأعراف، الآية 142.

[4] سورة البقرة، الآية 205.

[5] وهو تفسير الضحاك ومجاهد. ينظر: الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، المرجع السابق، 236/1. وقال غيرهم من المفسرين: إذا تولى أي إذا غادر وابتعد عن النبي ﷺ.

[6] سورة النساء، الآية 58.

يصلحه ويصلح حاله، ويبعد عنه المفاسد. قال أُبيّ: "هم السلاطين، بدأ الله سبحانه بهم فأمرهم بأداء الأمانة فيما لديهم من الفيء وكل ما يدخل إلى بيت المال حتى يوصله إلى أربابه، وأمرهم بالحكم بين الناس بالعدل..."[1]. قال القرطبي: "هذه الآية من أمهات الأحكام، تضمنت جميع الدين والشرع"[2]، فهي قاعدة كلية تندرج تحتها كافة الجزئيات التي تدخل في موضوعها، ومنها؛ بل وعلى رأسها الولايات.

البند الثاني: الأدلة من السنة

قال النبي ﷺ: "**ما من وال يلي رعية من المسلمين ، فيموت وهو غاش لهم ، إلا حرم الله عليه الجنة** "[3].

وقال عليه الصلاة والسلام عندما سأله أبو ذر رضي الله عنه الإمارة: "**يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها**"[4]

وقال النبي ﷺ: "**كلكم راع فمسئول عن رعيته؛ فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عنهم...**" ، وقال: "**ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه إلا لم يجد رائحة الجنة**"

قال النووي في شرح هذا الحديث: "قال العلماء: الراعي هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما قام عليه وما هو تحت نظره، ففيه (أي في الحديث) أن كل من كان تحت نظره شيء فهو مطالب بالعدل فيه، والقيام بمصالحه في دينه ودنياه ومتعلقاته"[5].

وكان عمر رضي الله عنه يقول لعماله إذا كلفهم بمهمة من مصالح المسلمين: "ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم، ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم، ولا تنزلوا بهم الغياض فتضيعوهم"[6]. ويقول لهم أيضا: "... إني لم أسلطكم على دماء المسلمين ولا على أعراضهم، ولا على أموالهم، ولكني

---

[1] ابن العربي، أحكام القرآن، المرجع السابق، 450/1.

[2] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المرجع السابق، 165/5.

[3] حديث معقل بن يسار رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب من استرعي رعية فلم ينصح. ورواه مسلم بلفظ قريب، كتاب الإيمان، باب: "استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار"، كما أخرجه في كتاب الإمارة بلفظين آخرين.

[4] رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة.

[5] النووي، شرح مسلم، المرجع السابق، 19/8.

[6] أبو يوسف، الخراج، المرجع السابق، ص231..

بعثتكم لتقيموا بهم الصلاة، وتقسموا فيئهم، وتحكموا بينهم بالعدل، فإن أشكل عليكم شيء فارفعوه إلي..."[1].

وهكذا فإن عامة نصوص الشريعة تدل على أن المتصرف لغيره بوجه عام، وصاحب الولاية بوجه خاص يجب عليه أن يتقيد بالمصلحة، إذ لا يعتبره الشارع حرا في تصرفه لمن ينوب عنه، أو هو تحت ولايته، كما هو حر في تصرفه لنفسه. ولهذا قال العلماء: "منزلة الإمام من الرعية منزلة الولي من اليتيم"[2]، بمعنى أن الأحكام التي تترتب على الولاية العامة شبيهة بالأحكام التي تترتب على الولاية الخاصة في وجوب تحري الأصلح وتقييد تصرف الولي بما هو أصلح لأن كلا منهما أمانة.

إضافة إلى ما سبق، فإن تقيد الولاية العامة بالمصلحة، يعتمد على أن الدولة منظمة أقامها الإنسان وأسسها رعاية لأغراضه وأهدافه، فهي تمثل كيانا قانونيا ذا ثلاثة عناصر؛ أعضاء متماسكون حول الهدف، رياسة ترعى النظام، وقواعد موضوعية يراعى فيها الغرض الذي من أجله تأسس النظام. لذلك فإن التصرفات التي تصدر عن هذه المنظمة، ينبغي أن تصدر خالية من عيب تجاوز السلطة، والتعسف فيها...[3]

وقد فسر العلماء وجوب الطاعة الثابت في قوله تعالى: (. . . وأولي الأمر منكم) بأنه ليس على إطلاقه، وإنما "... الأمر بذلك فيما كان لله طاعة وللمسلمين مصلحة"[4].

الفرع الثاني: تقعيد الفقهاء لقيد المصلحة

رغم أن عبارات الفقهاء حول سلطة صاحب الولاية في اتخاذ القرار، توحي بأنهم يقرون له بسلطات واسعة، إلا أن حقيقة الأمر غير ذلك، إذ يصرحون بأن طبيعة تخيير الولاة في ضروب التصرفات ليست كتخيير غيرهم؛ ذلك أن تخيير الولاة مرتبط بما تنطوي عليه تصرفاتهم من المصلحة، ووضعوا لذلك قواعد يرجع إليها في الحكم على الجزئيات وفق قاعدة تقييدهم بتلك المصلحة:

---

[1] عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، المرجع السابق، 324/11.

[2] القول للإمام الشافعي، ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ط3، دار الفكر، بيروت، دت، ص158.

[3] ينظر: مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، المرجع السابق، ص65.

[4] الطبري، جامع البيان، المرجع السابق، 502/8.

البند الأول: التكييف الشرعي لتخيير الولاية العامة في تصرفاتها

بناء على الأدلة الشرعية التي سبق ذكرها وغيرها مما يصب في هذا المنحى، قسم الفقهاء المسائل الشرعية التي تتضمن التخيير إلى قسمين[1]:

قسم يكون فيه الإنسان مخيرا بين نوعين أو ضربين فأكثر من التصرفات، من غير تكليفه بالاجتهاد والتحري في ترجيح بعضها على بعض، وإنما وكل ذلك إلى مطلق رغبته ونيط بقدرته واستطاعته، فلا يتابع فيما اختاره، ولا يسأل عما رجحه لِمَ رجحه. ويضرب الفقهاء مثالا على ذلك: خصال الكفارة مما لم ينص الشارع فيه على الترتيب، ككفارة اليمين، التي تضمنت تخيير الحانث بين ثلاثة خيارات للتكفير عن يمينه... وإنما ثبت له التخيير المطلق عن الاجتهاد لأن مقصود الكفارة الرفق بالمكلف، فجاء حكمها على وفق هذا المقصد.

قسم يكون تخييره في التصرف بحسب ما يراه من المصلحة، فيوكل الأمر إلى اجتهاده، على أن يتحرى فيه المصلحة بما تتضمنه من جلب المنفعة ودفع المضرة. ويضربون مثالا على ذلك: تخيير من يتولى التصرف لغيره مثل: ولي اليتيم، وناظر الوقف، والوكيل[2]. فقالوا: ليس لمن تولى النظر لغيره أن يعدل عما يراه أصلح لمن ائتمنه، إذا لم يكن عليه فيه مشقة تسوغ له تركه.

وصاحب الولاية العامة، سواء كان الإمام أو من هو دونه، يدخل في القسم الثاني، بل هو أولى به، لكون ولايته تقوم في حقيقتها على التصرف للغير، وهذا الغير ليس معينا ليتعقبه فيما اختاره، فحل الشارع محله في إيجاب كون التصرف بمقتضى المصلحة. قال ابن تيمية: "ومن هذا الباب تصرف ولي الأمر للمسلمين"[3].

إن مبدأ تخيير الإمام فيما يوكل إليه من تصرفات الإمامة، مما ليس للشارع فيه حكم معين، الذي اعتبره الفقهاء مجالا لسلطته التقديرية، ليس من قبيل التخيير المحض، وسلطته ليست مطلقة في ذلك. والقصد منه؛ أن الأمر موكول إلى اجتهاده في تحري المصلحة؛ فليس له أن

---

[1] ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة، المرجع السابق، 160/3. القرافي، الفروق، المرجع السابق، 16/3. حيث وضع قاعدة للتفريق بين تخيير المكلفين في الكفارة وبين تخيير الأئمة في الأسارى والتعزير وحد المحارب ونحو ذلك.

[2] تجدر الملاحظة هنا أن الوكيل يدخل مع غيره في حكم وجوب التصرف بالأصلح، إلا أن الأثر المترتب على عدم مراعاته في تصرفه يختلف عن حكم الولي، في أنه لا يبطل تصرفه به قضاء، وإنما يلزمه ذلك ديانة لدخوله في عموم الأمانة. والسبب في ذلك أن الأصيل قائم عليه بمتابعة تصرفاته ورد ما لم يرضه منها، بينما المولى عليه لا يملك الحق في التعقيب، فيكون القاضي قائما مقامه. وفي هذه الخصوصية تشترك الولاية العامة مع الخاصة.

[3] ابن تيمية، منهاج السنة، المرجع السابق، 160/3.

يتصرف في أمور المسلمين أو أموالهم بهواه وشهوته ولا بإرادته المستقلة تماما من غير معقب؛ فيعطي من يشاء ويمنع من يشاء، بل هو مقيد في كل ذلك بجلب المصلحة ودفع المفسدة[1].

يقول العز بن عبد السلام: "يتصرف الولاة ونوابهم... بما هو الأصلح للمولى عليه درءا للضرر والفساد وجلبا للنفع والرشاد. ولا يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح، إلا أن يؤدي إلى مفسدة شديدة، ولا يتخيرون في التصرف حسب تخيرهم في حقوق أنفسهم... لقوله تعالى: (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ. . .)[2]. وإن كان هذا في حقوق اليتامى، فأولى أن يثبت في حقوق عامة المسلمين فيما يتصرف فيه الأئمة من الأموال العامة، لأن اعتناء الشرع بالمصالح (العامة) أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة... وما لا فساد فيه ولا صلاح؛ فلا يتصرف فيه الولاة على المولى عليه إذا أمكن الانفكاك عنه"[3].

ومن هنا، فرق القرافي بين قاعدة تخيير المكلفين في الكفارة، وبين قاعدة تخيير الأئمة في الأسارى والتعزير وغيرها من تصرفاتهم؛ فالأولى تعني تفويضا مطلقا للمكلف بالاختيار، وذلك لأن الله تعالى إنما شرع له الكفارة رفقا به، فهو يختار منها حسب هواه وقدرته وطيبة نفسه... أما الثانية فتتضمن وجوب بذل الجهد في درك مصالح المسلمين، فإذا ترجحت لديه جهة المصلحة وجب عليه فعلها وتحتمت عليه ويأثم بتركها[4].

وأكد الجويني أن التعزير، وإن كان راجعا إلى نظر الإمام وليس متحتما تحتم الحدود، إلا أن تخييره في ذلك ليس راجعا إلى التشهي، ولكن يرى الإمام ما هو الأولى والأليق والأحرى، بحسب حال الشخص إذا كان ذلك هو ما يعالج وضعه ويكف أذاه...[5].

ثم انتهى العلماء إلى نتيجة واحدة: "كل من ولي ولاية؛ الخلافة فما دونها... إلى الوصية، لا يحل له أ ن يتصرف إلا لجلب منفعة أو درء مفسدة.."[6].

---

[1] ينظر في هذا المعنى: القرافي، الفروق، المرجع السابق، 18/3. ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 75/2. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مطبوع مع غمز عيون البصائر للحموي، المرجع السابق، 371/1.

[2] سورة الإسراء، الآية 34. سورة الأنعام، الآية 152.

[3] قواعد الأحكام، المرجع السابق، 89/2.

[4] ينظر: القرافي، الفروق، 16/3-17.

[5] ينظر: الجويني، الغياثي، المرجع السابق، ص 218-219.

[6] الونشريسي، كتاب الولايات، المرجع السابق، ص36.

البند الثاني: ما يترتب على قاعدة تقييد الولاية العامة بالمصلحة

ومما يترتب على وجوب تصرف صاحب الولاية بمقتضى المصلحة، أنه يجب عليه الاجتهاد في تحصيلها. فتخييره في حد الحرابة مثلا؛ معناه أنه يجب عليه بذل الجهد فيما هو الأصلح للمسلمين، فإذا تعين له الأصلح، وجب عليه ولم يجز له العدول عنه إلى غيره. فهو ينتقل من واجب إلى واجب. والوجوب دائما عليه في جميع أحواله؛ قبل الاجتهاد يجب عليه الاجتهاد، وحال الاجتهاد هو ساعٍ في أداء الواجب، ففعله حينئذ واجب، وبعد الاجتهاد يجب عليه فعل ما أدى إليه اجتهاده ...[1]

فالأمور الموكولة إلى اجتهاد الإمام ومن في حكمه من أصحاب الولايات بأنواعها؛ التنفيذية والقضائية والتشريعية، ليست من مسائل الإباحة. ومثال ذلك: "... ما يكون للقاضي من حرية التعزير، لأن الوزن هنا ليس إباحة له، فهو وزن قرين بدرء المفاسد، ولا تخيير الإمام في الأسرى لأنه أيضا مقيد بجلب المصالح للمسلمين، وكلاهما ليس من مطلق الإباحات، بل يجب أن تكون لنظر المسلمين، فهي مسائل مشروعية شرعية، وليست مسائل إباحة... وكذلك مما يلتبس بالأمور المباحة؛ البحوث التمهيدية التي يجريها أهل الخبرة لتقرير الحكم الشرعي، كبحوث الإحصاء والاجتماع والاقتصاد وغيرها مما يلزم للتنظيم..."[2]. فهذه المسائل وشبيهاتها خرجت عن نطاق الإباحة بالنظر إلى ما تحققه من مصلحة أو تدفعه من مفسدة من حيث هي نظر لعموم المسلمين. فلا يشرع في حق صاحب الولاية الإباحة أبدا، إذ يجب عليه الاجتهاد وبذل الجهد في وجوه المصالح.

وحالة الإمام ومن ينوب عنه أو من هو تحت إمرته من أصحاب الولايات، هي نظر للأمة كلها، ونظر للإسلام ذاته، لأن إقامته والتمكين له في هذه الدنيا تأتي على رأس المهام التي تضطلع بها الولاية العامة كما سبق. وهذا ليس بالأمر الغريب عن منطق الفقه الإسلامي، بل هو اعتقاد كل الفقهاء، لم يشهد لأحد في ذلك خلاف، على ما هو معلوم، استخلاصا من سيرة النبي ﷺ في نظره للمسلمين مما ليس من أمر الوحي والتبليغ في طبيعته الجزئية، ولكنه لا يخرج عن معنى التبليغ في مغزاه الكلي. فابن القيم مثلا، ومن خلال تعداده للفوائد الفقهية التي استخلصها من تأمله في سيرة النبي ﷺ في غزوة "تبوك"، بالمقارنة إلى عادته ﷺ في التورية عن سائر غزواته،

---

[1] القرافي، الفروق، المرجع السابق، 18/3 بتصرف.

[2] مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، المرجع السابق، ص251.

وعدم توريته في هذه الغزوة، يقول: "... ومنها أن الإمام إذا رأى المصلحة في أن يستر عن رعيته بعض ما يهمُّ به ويقصده من العدو ويورِّي به عنه، استحب له ذلك أو يتعين بحسب المصلحة. ومنها أن الستر والكتمان إذا تضمن مفسدة لم يجز"[1]. ولا يقتصر واجب ولي الأمر على تحري مجرد المصلحة، بل يجب عليه السعي لتحصيل الأصلح في أمور الرعية، والأصلح فيمن يوليهم عليهم أيضا[2]، لأن ذلك من تمام النظر لهم.

فهذا التخيير هو سلطة تقديرية ممنوحة للإمام في إطار معين وبضوابط وشروط معينة وليست سلطة مطلقة، "وتسمية الفقهاء رحمهم الله ذلك خِيَرَة، إنما يريدون به أنه لا يتحتم عليه قبل الفكر فعل خصلة من هذه الخصال الخمس (أي خيارات حكم الأسرى)، بل يجتهد حتى يتحصل له الأصلح فيفعله حينئذ. بخلاف رد الغصوب وإقامة الحدود، فإنها تتحتم عليه ابتداء من غير أن يُجعَل له في ذلك اجتهاد، ولا خيرة له بهذا التفسير"[3].

إذن فالإمام تحت طائلة الوجوب دائما، حتى في القضايا التي قيل إنه مخير فيها، والوجوب واللزوم غير الإباحة. وتكييف هذه القضايا فقها ليس من قبيل الإباحة له، بل هي مسائل شرعية ألزمه بها الشارع بسبب ولايته، ويدخل تحتها كل ما يحتاج إلى بحث وخبرة علمية وتهيئة ظروف وتمهيد أسباب، إذا كان ذلك شرطا في تطبيق النص على وجهه، أو في تأدية أمانته التي حُمِّلها.

ثم انتهى الفقهاء إلى وضع قواعد في الفقه تؤصل لذلك وتقعده، وأهم هذه القواعد، قاعدة: "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"[4]. وهي قاعدة جليلة يعمل بها القضاء في إبطال التصرفات التي تكون نيابة عن الغير (سواء كان عاما أم خاصا) والتي يتخلف فيها وجه النظر، أو تغيب فيها المصلحة المرجوة للذي صدر التصرف لفائدته. فهي قاعدة عامة في كل التصرفات العامة منها والخاصة، أي سواء كانت لشخص معين كاليتيم أم لجهة خاصة كالوقف، أم لجهة عامة، أي لعموم المسلمين بحيث لا يتعين صاحبها.

---

[1] ابن القيم الجوزي، زاد المعاد، المرجع السابق، 18/3. يذكر ابن القيم أن النبي صلى الله عليه و سلم لم يورِّ عن غزوة تبوك مع أنه كان قلما يخرج في غزوة إلا كنى عنها، لما اختصت به هذه الغزوة من بعد الشقة وضيق الحال. ينظر: المرجع نفسه، 2/3.

[2] ينظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص 10.

[3] القرافي، الفروق، المرجع السابق، 17/3. وانظر أيضا كلامه حول تخيير الإمام في أحكام الحرابة: 18/3.

[4] ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، المرجع السابق، 369/1. وذكر فيه أن الحنفية صرحوا بهذه القاعدة في مواضع، منهم الإمام أبو يوسف في كتاب الخراج. وانظر أيضا: السيوطي، الأشباه والنظائر، المرجع السابق، ص158.

وأصل القاعدة: قول عمر ﷺ: "إني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة والي اليتيم، إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددته، فإن استغنيت استعففت"[1].

وعبر عنها السبكي بقوله: "كل متصرف عن الغير فعليه أن يتصرف بالمصلحة"[2]. ومضمون هذه القاعدة؛ إناطة التصرف بالمصلحة؛ من إناطة الشيء بالشيء، أي تعليقه عليه، أو جعله شرطا له، فإذا بطل الثاني، بطل الأول ضرورة. كذلك تصرف ولي الأمر بالمصلحة؛ فإن صحة تصرفه ونفاذ هذا التصرف معلق على كونه عملا أو فعلا محققا للمصلحة، إما قطعا أو ظنا راجحا تقبله العقول، وتسلمه العادة والعرف، وتقضي به التجربة ويقره العلم.

إن هذه القاعدة "..قاعدة مهمة ذات مساس بالسياسة الشرعية وتنظيم الدولة الإسلامية، تضع حدا وازعا للحاكم في كافة تصرفاته، ولكل من يتولى أمرا من أمور المسلمين..."[3]. وقد ذهب بعض الباحثين إلى حد القول إن هذه القاعدة لا تتفق مع ما يعرف بأعمال السيادة وأعمال الحكم التي تقرها الدساتير الحديثة، وهي مجال التدابير العليا السياسية والأمنية التي لا رقابة فيها على الحكومة، حيث لا يحق للقضاء النظر فيها. ورأى أن الإسلام لا يقر هذا المبدأ الذي يضع مصلحة الرعية في الدرجة الثانية، فكل التدابير التي يتخذها رئيس الدولة ومن دونه من الولاة يجب أن تخضع لهذه القاعدة، ولا عذر لهم في تجاوزها[4].

الفرع الثالث: اشتراط الأصلح للولاية وسيلة لتقيدها بالمصلحة

إقامة الولاة -من الخلفاء إلى أدنى الولايات- من الأصول الثابتة في الشريعة، والغاية منها ضمان تنفيذ أحكامها المتعلقة بالحقوق العامة والمتعلقة بالحقوق الخاصة بين أفراد الأمة. وقد شرطت الشريعة في أنواع هذه الولايات من الصفات الذاتية والعقلية والعملية ما تستقيم به الأمور الموكولة إليهم على الوجه الأكمل[5]، حيث تتناسب هذه الشروط مع غاياتها من كل ولاية. وما الشروط التي وُضِعت لتولي منصب الإمامة سوى دليل على عظم المهمة المنوطة بها، فضلا عن أن ذلك أيضا دليل على تقييدها بالمصلحة؛ فاشتُرط فيها من الشروط ما يفوق الشروط التي وُضِعت

---

[1] ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، المرجع السابق، ص121.

[2] السبكي، الأشباه والنظائر، المرجع السابق، 310/1.

[3] علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، المرجع السابق، ص280.

[4] ينظر: مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، المرجع السابق، ص98، 104.

[5] ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص 378 بتصرف.

بالنسبة للقضاة والمفتين. إذ لما عظم خطر الإمامة، على حد تعبير القرافي، اشترط الشارع فيها ما لم يشترطه في غيرها[1]؛ كاشتراط كونه قرشيا، وعارفا بتدبير المصالح وسياسة الناس، وما ذلك إلا لأنه يشترط في تصرفاتها تحقيق تلك المصالح. وهذا يدل، بالإضافة إلى ما سبق، على أن ضبط المصلحة لا يتوقف على عدم مخالفة أحكام الشارع، بل يجب أن يخضع لضوابط بناءً على ما وضعه الشارع من شروط زائدة في الإمام على القاضي والمفتي وغيرهما، ولم يكتف بذلك حتى جعل من توفر فيه القدر الأكبر من الصفات أولى بها من غيره ممن تأهل لها وكان دونه في هذه الصفات. وإنما خصصنا لتولية الأصلح فرعا مستقلا لأهميته في إثبات ما ذهبنا إليه من أن المصلحة قيد وضعه الشارع على تصرفات الولاية العامة، يؤثر تخلفه على صحة هذه التصرفات، وعلى مقدار ثباتها أمام النقض، إذا توفرت الوسائل التنفيذية اللازمة داخل الدولة. فهو يعد من جهة تطبيقا لتقييد الولاية العامة بالمصلحة المتمثل في وجوب تولية الأصلح، ومن جهة أخرى هو شرط لعمل الولاية بالمصلحة لأنه لا يحققها على الوجه الأفضل إلا الأصلح والأقوم بها.

فأما كونه من التطبيقات التي تندرج تحت مبدأ تقييد الولاية العامة، حيث يجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من هو أصلح له، فلقول النبي ﷺ: **"من استعمل رجلا من عصابة وفي تلك العصابة من هو أرضى لله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين"**[2] ولقول عمر رضي الله عنه: "من استعمل رجلا لمودة أو لقرابة لا يستعمله إلا لذلك فقد خان الله ورسوله والمؤمنين"[3]. قال ابن تيمية: "وهذا واجب عليه، فيجب عليه البحث عن المستحقين للولايات، من نوابه على الأمصار، ومن الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان، والقضاة، ومن أمراء الأجناد... وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستنيب ويستعمل أصلح من يجده..."[4] وهذا إلى أدنى الولايات وأقلها شأنا. ومعرفة الأصلح للولاية إنما تكون بمعرفة مقصود تلك الولاية، وطريق المقصود، فإذا عرفت المقاصد

---

[1] ينظر: القرافي، الإحكام، المرجع السابق، ص 56-57.

[2] رواه الحاكم في المستدرك، كتاب الأحكام، باب من استعمل رجلا على عصابة.. وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه".

[3] علي بن حسام الدين المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، حديث رقم 14305.

[4] ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، قصر الكتب، البليدة، دون تاريخ، ص 9-10.

والوسائل تم الأمر[1]. وقال القرافي: "اعلم أنه يجب أن يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه..."[2]

بل إن القرافي ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث عزا إلى العلماء، من غير تعيين أحد منهم، القول بأن "الإمام إذا وجد من هو أصلح للقضاء ممن هو متول الآن، عزل الأول وولى الثاني، وكان ذلك واجبا عليه لئلا يفوت على المسلمين مصلحة الأفضل منهما"[3].

وقد اعترض عليه ابن الشاط في ذلك، واستدرك بأنه ينبغي أن يحمل على أن المتولي مقصر عن الأهلية، لا على أنه أهل وغيره أعلى منه في الأهلية، لأن المفضول المتصف بالأهلية تحصل منه المصلحة المقصودة من القضاء كما تحصل من الفاضل، فلا وجه لعزله، وإنما تولية المفضول خلاف الأولى[4]. وربما كان اعتراض ابن الشاط صحيحا في حكم عزل القاضي خاصة بعد توليته، أما في غيره من الولايات، فإن عمل الخلفاء الراشدين يؤيد ما ذهب إليه القرافي؛ من ذلك ما سيرد قريبا من فعل عمر ﷺ وقوله: "أردت رجلا أقوى من رجل".

كما نص القرافي على أن الإمام "يحرم عليه أن يعزل الأعلى بالأدنى لئلا يفوت على المسلمين مصلحة الأعلى، ولا ينفذ عزل الأعلى لأن الإمام الذي عزله معزول عن عزله، وإنما ولاه الله تعالى على خلاف ذلك، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. . .﴾، وإذا كان الولي معزولا عن غير الأحسن في مال اليتيم، فمصلحة المسلمين أولى بذلك، فالإمام الأعظم معزول عن عزل الأصلح للناس"[5].

---

[1] ينظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، المرجع السابق، ص25.

[2] القرافي، الفروق، المرجع السابق، 157/2.

[3] المرجع نفسه، 162/2.

[4] أبو القاسم قاسم ابن عبد الله الأنصاري المعروف بابن الشاط، إدرار الشروق على أنواء الفروق، بهامش الفروق، المرجع السابق، 162/2-163.

[5] القرافي، الفروق، المرجع السابق، 162/2. يبدو من كلام القرافي أنه أراد كل ولاية من غير تخصيص، رغم أن كلام العلماء الذي نقله، إنما هو في القاضي خصوصا. وهذا ما ذهب إليه عبد القادر عودة في كتابه: الإسلام وأوضاعنا السياسية، المرجع السابق، ص176، إذ نص على أن الموظفين هم نواب الأمة رغم أن الخليفة هو الذي ينصبهم، فلا يجوز له عزلهم ما داموا قائمين على أعمالهم بالوجه الصحيح.

وهو ما اعترض عليه ابن الشاط أيضا وأنكر قياس الإمام على الوصي في هذه المسألة، من غير أن يبين وجه الاعتراض على ذلك[1]. ويُرَدّ عليه بأن كلا منهما ولاية فيعم الحكم، ولا تخصيص إلا بدليل.

بينما فصّل العز بن عبد السلام في الأمر، وفرق بين من به ريبة من القضاة؛ فيجب عزله ولا يجوز توليته ابتداء لتوقع الخيانة منه، وبين من لم تكن به ريبة؛ فلا يجوز عزله بمن هو دونه، لما فيه من تفويت المصلحة الحاصلة للمسلمين من جهة فضله على غيره، إذ ليس للإمام تفويت المصالح من غير معارض[2]، وينفذ عزله بمن هو أفضل منه تقديما للأصلح على الصالح، لما فيه من تقديم المصلحة الراجحة للمسلمين[3]، واستنادا إلى ما رواه الطبري أن عمر ﷺ لما خرج إلى الشام أحدث في مصالح المسلمين، فقسم الأرزاق، وسمى الشواتي والصوائف، وسد فروج الشام ومسالحها، وعزل شرحبيل واستعمل معاوية... ثم قام في الناس فقال: "أيها الناس، إني والله ما عزلت شرحبيل عن سخطة ولكني أردت رجلا أقوى من رجل"[4].

أما أن يعزله بمن يساويه، فقد أجازه بعض العلماء استنادا إلى التخيير عند التساوي بين المصالح، كما في حال ابتداء التولية. بينما منعه بعضهم لما يدخل على المعزول من مفسدة كسر العزل وعاره من غير معارض، إذ يختلف الأمر في الابتداء لأن هذه المفسدة غير موجودة عند ابتداء التولية. ورجح العز بن عبد السلام الرأي الأخير بناء على أن حفظ الموجود أولى من تحصيل المفقود، ودفع الضرر أولى من جلب النفع...[5]

إن اشتراط الأصلح للولاية يعد قيدا على من يقوم بالتولية، فيجب عليه اختيار الأصلح لكل عمل من شؤون المسلمين يكلِّف به غيرَه، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، هو ضمانة لتحقيق التصرف بالمصلحة للمسلمين، لأن المولى مأمور بالتصرف بالمصلحة عند الممارسة، ولا يتحقق ذلك إلا بالكفاية، التي تقتضي استجماع شروط التصرف ليتوجه نحو المصلحة.

---

[1] ينظر: ابن الشاط، إدرار الشروق على أنواء الفروق، المرجع السابق، 2/162-163.

[2] ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 1/80.

[3] والأمر هنا يختلف عنه في الإمامة لخطورتها إذ يترجح قطعا الإبقاء على المفضول لو ظهر الفاضل بعد تمام العقد.

[4] ينظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المرجع السابق، 3/165. وقد طلب منه شرحبيل أن يعلن سبب عزله على الناس حتى لا تلحقه معرة من العزل.

[5] ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 1/81.

ورغم أن علماء المسلمين قد أجازوا إمامة من لم يستوف الشروط للضرورة، فإن أحدا منهم لم يستجز للإمام أن يولي غير الكفء الأمين فيما تحت يده من الولايات؛ فاشترطوا في متولي القضاء شروطا وفي متولي الحسبة شروطا... وهكذا في كل ولاية؛ لابد من توفر شروط تؤهل صاحبها للقيام بمهام هذه الولاية[1]. بل ذهب أغلبهم إلى عدم الاقتصار على تولية الصالح، حتى أوجبوا الاختيار بين الصالحين للولاية ليُولَّى أصلحهم لها؛ قال القرافي: "اعلم أنه يجب أن يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه، فيقدم في ولاية الحروب من هو أعرف بمكائد الحروب وسياسة الجيوش والصولة على الأعداء والهيبة عليهم، ويقدم في القضاء من هو أعرف بالأحكام الشرعية وأشد تفطنا لحجاج الخصوم وخدعهم..."[2].

ولا ريب أن ممارسة الولاية العامة اليوم يشترط فيها "الخبرة العلمية والفنية المتخصصة، وحينئذ يجب الاستعانة بها كلما اقتضت الحاجة ذلك، لأنها أضحت من مقومات العدل والمصلحة المعتبرة شرعا"[3]. ولابد "أن يقوم بتقدير المصالح أهل الخبرة والتخصص العلمي الدقيق، في كل شأن من شؤون الدولة... وعلى هذا ينبغي أن يراعى في تأليف السلطات في الدولة ... توافر المؤهلات التي تتعلق بما يقوم به من وظيفة وعمل"[4].

وهكذا فإن الشريعة لم تكتف بأن فرضت على صاحب الولاية القيام بالمصالح، وأوجبت عليه ألا يقف عند مجرد جلب المصالح حتى شرطت عليه أن يتحرى منها ما هو أعلى ويترك الأدنى، بل إنها شرطت في المتولي نفسه وفيمن يوليه ممن هو دونه من الولاة أن يكون أصلح الموجودين من أهل القدرة والأمانة والكفاية حتى يتحقق مقصدها من التقييد بالمصلحة، لأن الأصلح أعرف بالمصلحة.

---

[1] ينظر على سبيل المثال: أبو نعيم الأصبهاني، فضيلة العادلين من الولاة ومن أنعم النظر في حال العمال والسعاة، دار الوطن، الرياض، 1418هـ، 1997م، ص101 وما بعدها، وابن تيمية وموقفه من الولايات في كتاب السياسة الشرعية، رغم أنه أقر سلطة بني أمية وبني العباس وأغلبهم لم يستوف شروط الإمامة..

[2] القرافي، الفروق، المرجع السابق ، 157/2.

[3] فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، المرجع السابق، ص20. وهو يعتبر ذلك مظهرا من مظاهر الصلة الوثقى بين التشريع الإسلامي والتقدم الحضاري والعلمي.

[4] فتحي الدريني، خصائص التشريع، المرجع السابق، ص191.

الفرع الرابع: اعتماد المصلحة معيارا للتصرف في الأموال العامة

الأموال هي عماد المصالح، وأهميتها لا تخفى في تصريف أمور الدولة، وهي إلى ذلك موضع الأنظار، وسبب في زلة أقدام الكثير من أصحاب الولايات لفرط انجذاب النفوس إلى التنعم بها، فيدفعهم ذلك إلى الاغتراف من الأموال العامة التي وضعت تحت أيديهم واستؤمنوا على تصريفها في وجوه المصالح العامة. وحكم التصرف فيها حكم المصالح الأخرى التي تحت أيدي الحكام، من تقديم الأصلح فالأصلح، إلا أن العناية بها هنا، إنما لكونها من أكثر أسباب انحراف الولاية العامة عن نهجها السليم، بل أكثرها على الإطلاق.

ولعل من أبرز ما تميزت به الخلافة الإسلامية منذ أول نشأتها، أن المسلمين قد فصلوا بين شخص الخليفة وبين صفته كخليفة وحاكم، وترتب على ذلك أن كان تصرفه في شؤون الخلافة منفصلا عن تصرفه في شؤون نفسه، فانفصلت بذلك ذمته المالية الخاصة عن الذمة المالية العامة المتعلقة ببيت المال، ولم ير الخليفة الأول مندوحة لنفسه من الخروج للعمل لكسب قوت عياله، حتى بعد أن تولى الخلافة وعقدت له البيعة[1]. فتبين أنه لابد لهذا الخليفة من رزق يعتمد عليه في معاشه، رغم أن بيده مقاليد أموال الأرض كلها، لأنه لا يحل له أن يأخذ منها لنفسه. وفرض له الصحابة ما يكفيه من القوت والكسوة حتى لا ينشغل بطلب الرزق عن تصريف أمور الخلافة.

ومن هنا يتضح بشكل جلي أن الخليفة، وقد مُنع من الأخذ من بيت المال إلا ما فُرض له كأي موظف في الدولة، مجرد أمين على هذا المال يضعه في مواضعه اللائقة به حسب ما نص عليه الشارع، وباجتهاده حسب المصلحة فيما ليس له مصرف محدد شرعا. فلابد من اتباع المصلحة في تقسيم الأموال وصرفها، "وليس لولاة الأموال أن يقسموها بحسب أهوائهم، كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء، ليسوا ملاكا، كما قال رسول الله ﷺ: (**إني،**

---

[1] سجل لنا المؤرخون روايات كثيرة تروي لنا كيف حدث أن فرض الصحابة أرزاق الخلفاء كأي موظف في الدولة؛ من ذلك ما أخرجه ابن سعد عن عطاء بن السائب قال: لما بويع أبوبكر أصبح وعلى ساعده أبراد وهو ذاهب إلى السوق، فقال عمر: أين تريد؟ قال: إلى السوق، قال: تصنع ماذا وقد وليت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالي؟ فقال: انطلق يفرض لك أبو عبيدة، فانطلقا إلى أبي عبيدة، فقال: أفرض لك قوت رجل من المهاجرين، ليس بأفضلهم ولا أوكسهم، وكسوة الشتاء والصيف، إذا أخلقت شيئا رددته وأخذت غيره، ففرض له كل يوم نصف شاة، وما كساه في الرأس والبطن. ينظر هذا المثال وأمثلة أخرى غيرها: السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار الفكر بيروت، دت، ص 73، 130. ابن حجر الهيثمي، الصواعق المحرقة، المرجع السابق، ص157.

والله، لا أعطي أحدا ولا أمنع أحدا، وإنما أنا قاسم أضع حيث أمرت)[1]. رواه البخاري عن أبي هريرة ﷺ نحوه..."[2].

ولهذا ذكر عدد من الفقهاء أن العطاء الذي يصرفه الإمام من الفيء، لا يكون إلا لمن في عطائه مصلحة عامة، كالرسل والقضاة والعلماء والمفتين ومعلمي القرآن والعلم، والمؤلفة قلوبهم والعيون (الجواسيس)... وأشباههم ممن منفعته عامة. أما من ليس في عطائه منفعة عامة، وإنما قصد من إعطائه مصلحة خاصة كمن أعطي لمجرد صلاحه أو لوجاهته من غير حاجة إلى ما يعطى... فلا يجوز صرف أموال المسلمين إليه، وكذلك وقف الأموال العامة، لا يجوز إلا لجهة عامة[3].

وحكم صاحب الولاية في الموازنة بين المصالح، غير حكم الأصيل في موازنته لنفسه؛ ذلك أن الناظر لنفسه في المصالح الدنيوية المباحة لا يلزمه المنافسة في تحصيل الأصلح لنفسه، بل قد يكون منهيا عن ذلك في بعض الأحيان. بينما يلزم الناظر لغيره التحري والموازنة ليختار لوليه الأصلح فالأصلح، هذا ما يقرره العز بن عبد السلام بقوله: "ونقدم الأصلح فالأصلح في حق من لنا عليه ولاية عامة أو خاصة، إن أمكن، فلا نفرط في حق المولى عليه في شق تمرة، ولا في زنة برة، ولا مثقال ذرة... ولا تنافس لأنفسنا إلا في مصالح الآخرة، وننافس في مصالح الدارين لكل من لنا عليه ولاية"[4].

ومن النتائج التي رتبها الفقهاء على تقييد الولاية بالمصلحة، أن المعاوضة مع تساوي مصلحة العوضين من كل جهة، كبيع درهم بمثله، وصاع من المثلي بمثله، رغم أنها جائزة في حق المتصرف لنفسه، لا تجوز للولي في حق المولى عليه[5]؛ وذلك لخلو هذا التصرف من أي قدر من المصلحة يمكن أن يعتمد عليه في القيام به.

---

[1] رواه البخاري، كتاب الخمس، باب قوله تعالى: "فأن لله خمسه وللرسول". ونص الحديث: "**ما أعطيكم ولا أمنعكم إنما أنا قاسم أضع حيث أمرت**".

[2] ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، المرجع السابق، ص 35.

[3] ينظر: ابن جماعة، تحرير الأحكام، المرجع السابق، ص 100-101.

[4] العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد المرجع السابق، ص49، 52.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص108. ونسبه الونشريسي إلى الشافعي، ينظر: كتاب الولايات، المرجع السابق، ص36.

ومن ذلك أيضا ما نقله القرافي عن أبي الوليد بن رشد في (البيان والتحصيل) في ظاهر قوله إن للإمام أن يوقف وقفا على جهة من الجهات، كما وجد مثل ذلك عند الشافعية ثم رتب على ذلك نتائج؛ قال: "ومقتضى ذلك أن أوقافهم أعني الملوك والخلفاء إذا وقعت على وجه الصحة والأوضاع الشرعية لمصالح المسلمين أنها تنفذ ولا يجوز لأحد أن يتناول منها شيئا إلا إذا قام بشرط الواقف... فقد صار ذلك الوقف لازما للناس وللإمام كسائر الأوقاف، فليس للإمام تحويله عن تلك الجهة وإطلاقه لمن لم يقم بتلك الوظيفة. فإن وقفوا على أولادهم أو جهات أقاربهم لهواهم وحرصهم على حوز الدنيا لهم وذراريهم واتباعا لغير الأوضاع الشرعية، لم ينفذ هذا الوقف، وحرُم على من وُقِف عليه تناولُه بهذا الوقف، وللإمام انتزاعه منه وصرفه لغيره على حسب ما تقتضيه مصالح المسلمين"[1].

كما ألزم الفقهاء الإمام بأن يتبع في نظره في الأموال طريقة منهجية في صرف الأموال العامة التي وكلت إلى تصرفه، فيجب عليه تقديم أهمها فأهمها، ويحرم عليه العدول عن ذلك، ولا خيرة له فيه، فلا يتصرف في الأموال العامة بهواه وشهوته، ولكن بحسب المصلحة الخالصة والراجحة..[2]

ومما سبق يتبين أن تقييد الولاية العامة بالمصلحة مسألة ثابتة في الفقه الإسلامي منذ نشأته، فقد دلت عليه أصول الأدلة من الكتاب والسنة، وعمل به الخلفاء الراشدون منذ تأسيس الدولة الإسلامية، ثم قعّد له الفقهاء وفرّعوا على تلك القواعد بما يتناسب مع المقام في كل عصر، وركزوا في ذلك على الولايات ومن ينبغي أن يقدم لها من أجل تحقيق مقاصد الشارع في تلك الولايات، كما أنهم لم يهملوا العناية بالأموال وضرورة مراعاة طرق صرفها، لأنها هي عماد المصالح فلا تقوم إلا بها. فماذا إن انحرفت الولاية العامة عن غاية وجودها وقصرت في مصالح المسلمين أو ضيعتها...

---

[1] القرافي، الفروق، المرجع السابق، 6/3. ولينظر تمام كلامه هناك وما بيّنه من أن كثيرا من الملوك يعتقدون أن ما تحت أيديهم من الأموال إنما هو ملك لهم يتصرفون فيه بما يشاؤون، وذلك جهل منهم.

[2] ينظر: المرجع نفسه، 18/3.

المطلب الثاني: التصرفات المعيبة من جهة المصلحة وآثارها

بناء على ما سبق عرضه من الأدلة الشرعية على أن تصرفات الولاية العامة مقيدة بالمصلحة في الشريعة وفي الفقه الإسلامي على السواء، يمكننا أن نقرر أن هذه التصرفات إذا لم يتوفر فيها عنصر المصلحة، فهي ليست تصرفات سليمة في نظر الشارع. ويمكن أن نقول إنها تصرفات معيبة في نظره، لأنها لم تصدر عن صاحب الولاية مستكملة لكافة أوصافها الشرعية. وهنا سنبين أثر عيب المصلحة على تصرفات الولاية العامة، وأنواع العيوب المتعلقة بها، ثم نعرض بعض الأمثلة التطبيقية على إبطال تصرفات الولاية العامة بعيب المصلحة، في ثلاثة فروع.

الفرع الأول: أثر عيب المصلحة على تصرفات الولاية العامة

لما ناط الشارع تصرف الولي بالمصلحة، كان توفر المصلحة في تصرفه شرطا شرعيا لا يجوز تخلفه، ولكن إذا صدرت عن الولاية العامة تصرفات معيبة من جهة المصلحة؛ بمعنى ألا تراعى فيها المصلحة أصلا، أو أنها تتضمن عملا بالمصلحة المرجوحة دون الراجحة، أو أن تصرفاتها قد توخت مصالح ليست مشروعة ولا يقرها الشرع... يطرح السؤال حول موقف الشارع من عدم توفر عنصر المصلحة وتخلفه في تصرفها.

البند الأول: مبدأ بطلان التصرفات المعيبة شرعا

لقد حسم النبي ﷺ الجواب بإبطال ذلك في الحديث الذي روته السيدة عائشة رضي الله عنها بقوله: "**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**"[1]. واعتبر العلماء هذا الحديث من الأصول والقواعد المعتمدة في تنفيذ أحكام الشريعة وتطبيقها على الوقائع. قال ابن رجب الحنبلي: "وهذا الحديث أصل عظيم من أصول الإسلام، وهو كالميزان للأعمال في ظاهرها كما أن حديث (**الأعمال بالنيات**)[2] ميزان للأعمال في باطنها، فكما أن كل عمل لا يراد به وجه الله تعالى، فليس

---

[1] رواه البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود. ورواه مسلم، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور.

[2] رواه البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف بدأ الوحي إلى رسول الله ﷺ. ورواه مسلم بإفراد النيات، كتاب الإمارة باب قوله ﷺ إنما الأعمال بالنية.

لعامله فيه ثواب، فكذلك كل عمل لا يكون عليه أمر الله ورسوله، فهو مردود على عامله... والمراد بأمره هنا دينه وشرعه... فالمعنى إذن؛ أن من كان عمله خارجا عن الشرع، ليس متقيدا بالشرع فهو مردود"[1].

والتصرفات والأعمال التي تصدر من المكلف عموما على قسمين: عبادات ومعاملات؛ فأما العبادات فتكون المخالفة فيها على وجهين: الأول ما كان خارجا عن حكم الله بالكلية، فهو مردود على عامله، والتقرب بمثله ليس بقربة وهو باطل. والثاني: أن يعمل عملا مشروعا في أصله وهو قربة، ثم يدخل عليه ما ليس بمشروع، أو يخل فيه بمشروع، فهذا يتوقف على قدر مخالفته للشرع.

وأما في غير العبادات من المعاملات وغيرها، فالمخالفة فيه على وجهين أيضا: الأول: ما كان منها تغييرا لأوضاع شرعية، كحكم القاضي بخلاف حكم الشارع في المسألة، وهذا النوع مردود لا يترتب عليه آثاره، ولا ينتقل به الملك. ومثاله: ما روي عن النبي ﷺ أنه جاءه رجل فقال له: إن ابني كان عسيفا على فلان فزنى بامرأته، فافتديت منه بمائة شاة وخادم، فقال له النبي ﷺ: "**لأقضين بينكما بكتاب الله؛ أما الوليدة والغنم فرد عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام**"[2].

والثاني: ما كان عقدا أو عملا منهيا عنه في الشرع، ككون المعقود عليه ليس محلا للعقد، أو لفوات شرطه، أو لظلم يترتب عليه، أو لكون العقد يشغل عن ذكر الله الواجب عند ضيق وقته، فاختلف فيه الفقهاء كثيرا واضطربت أقوالهم بسبب اختلاف الأخبار في ذلك. وذهب بعض الفقهاء إلى التفريق بين ما كان النهي فيه لحق الله تعالى، فهو مردود على صاحبه، وما كان النهي فيه لحق عبد معين بحيث يسقط برضاه، فإنه يقف على رضاه[3].

---

[1] أبو الفرج عبد الرحمن الشهير بابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، 1425هـ، 2004م، ص 62-63.

[2] رواه البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود. ورواه مسلم بلفظ قريب كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا.

[3] ينظر في ذلك: ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، المرجع السابق، ص 63-69.

البند الثاني: حكم تصرفات الولاية العامة عند تخلف المصلحة

وتصرفات الولاية العامة وما وكل إليها من تنفيذ أحكام الشرع ومن تدبير لمصالح المسلمين؛ قد تتعرض لكلا الوجهين من المخالفة اللذين ذكرناهما آنفا؛ فالأول ألصق بتنفيذ الأحكام والفصل في القضايا الجنائية والمدنية وغيرها، والثاني أكثر تعلقا بالمصلحة في الشطر الأول منه؛ وهو ما كان النهي فيه لحق الله تعالى، لأن التصرف بالمصلحة هو شرط الشارع. وكل تصرف صادر عن الولاية سواء كان تصرفا سلبيا؛ كالامتناع عما يجب فعله، أم إيجابيا؛ كفعل ما لا ينبغي فعله، تخلفت فيه المصلحة، فإن فيه مخالفة لأمر الله تعالى، لأن الشارع قد اشترط على الولي التصرف بالمصلحة، فتخلفها إخلال بشرطه.

وقد يرد اعتراض بأن مصالح المسلمين هي حقوق للعباد وليست من حقوق الله تعالى، على ما ذكره بعض الفقهاء، وهو أن التصرف فيها لحق العبد. والجواب أن تصرف الولاية العامة إنما هو لعموم المسلمين، وهم غير معينين، فلا يتصور منهم إسقاط لهذا الحق، فهو عائد بالضرورة إما إلى الله تعالى أو أنه يلتحق بحق الله تعالى في عدم جواز الإسقاط[1].

وبناء على ذلك، تمسك الفقهاء بإبطال التصرفات المعيبة من جهة المصلحة، وأعملوا القاعدة المعروفة التي سبق ذكرها وهي قاعدة: "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"، وقد حدث ذلك على نطاق واسع في مجال المعاملات، والمالية منها بوجه خاص. ونجد ذلك بشكل ظاهر في التصرفات التي ترتبط بالأوقاف والولايات الخاصة الموكولة إلى جهة عامة أو خاصة، وتفرع عن هذه القاعدة أحكام كثيرة في هذا المجال.

أما في مجال الولاية العامة فلم يتم إعمالها بشكل واسع، وإنما نرى عند الفقهاء فتاوى أو تقنينات إدارية في بطون كتب الفقه، منها ما تم إعماله، ومنها ما بقي حبيس الصحائف، بحسب المعطيات والأوضاع السياسية وما وصلت إليه من مستوى الانفتاح أو الاستبداد. وقد سبق كلام القرافي عن مسألة عزل القاضي من غير سبب يوجب ذلك، واعتبار المصلحة في التولية والعزل، ولنذكر آراء الفقهاء في هذه المسألة كمثال على إعمال شرط المصلحة في تصرفات الولاية العامة ومدى تأثير فواته على صحة هذه التصرفات:

---

[1] ذكره ابن رجب الحنبلي في بيع الحاضر للبادي، وهو أن من جعله من الفقهاء من حق العبد اعتبر البيع صحيحا، ومن أبطله جعل الحق فيه لأهل البلد، وهم غير منحصرين، فلا يتصور منهم إسقاط حقوقهم، فصار كحق الله عز وجل، ينظر: جامع العلوم والحكم، المرجع السابق، ص66.

اختلف الفقهاء في حكم عزل القاضي إلى رأيين[1]:

الرأي الأول: ذهب عدد من الفقهاء إلى أن القضاء من العقود الجائزة في حق المولي والمولى، فهو غير لازم لأنه استنابة كالوكالة، فللمولي عزله، وله أن يعزل نفسه، إلا أن الأولى ألا يعزله وألا يعتزل إلا بعذر. وهو رأي الماوردي[2].

الرأي الثاني: ورأى بعض آخر من الفقهاء أن المولي ليس له عزل المولى ما دام مقيما على الشرائط، لأنه بالولاية يصير ناظرا للمسلمين على سبيل المصلحة، لا عن الإمام. فيختلف حكمه عن حكم الوكيل والموكل، إذ يجوز للموكل عزل وكيله من غير موجب للعزل، لأنه ينظر في حقه خاصة، والإمام ناظر في حقوق المسلمين[3]. فيكون الحكم على التفصيل حسب حال القاضي[4]:

الحالة الأولى: إذا ظهر من القاضي خلل أو غلب على الظن ذلك، فيجوز عزله مطلقا.

والحالة الثانية: إذا كان القاضي باقيا على حال الاستقامة، ففيه وجهان: الوجه الأول: ألا يوجد من يصلح للقضاء وحكمه عدم الجواز. الوجه الثاني: أن يوجد من يصلح للقضاء، فيجوز عزله بشرط أن يكون المولى بعده أفضل منه، فإن كان مثله أو دونه لم يجز العزل، إلا لمصلحة من تسكين فتنة ونحوها..

ثم اختلف الفقهاء بعد ذلك في مدى نفوذ العزل في الحالات التي لا يجوز فيها:

الرأي الأول: على أن العزل ينفذ رغم عدم جوازه مراعاةً لطاعة السلطان، والقاعدة في ذلك، كما يقول النووي، أنه "متى كان العزل في محل النظر، واحتمل أن يكون فيه مصلحة، فلا اعتراض على الإمام فيه ويحكم بنفوذه"[5]. وهذا رأي بعض الشافعية، ونسب إلى الإمام أبي حنيفة[6].

---

[1] ينظر: أبو يعلي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص65.

[2] ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص137-138.

[3] ذكره أبو يعلي كرأي ثان في المسألة: الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص65.

[4] ينظر: ابن أبي الدم الحموي، كتاب أدب القضاء (وهو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات)، تحقيق: مصطفى الزحيلي، دار الفكر، دمشق، 1402هـ، 1982م ، ص92.

[5] أبو زكريا النووي، روضة الطالبين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، 109/8.

[6] ابن أبي الدم الحموي، أدب القضاء، المرجع السابق، ص 92-93. حيث نقل عنه أن للإمام أن يعزل القاضي حتى بتقدير عدم المصلحة، رغم أنه يجب عليه أن يتحرى المصلحة للمسلمين، وإن عزله دون نظر ففيه خلاف. ولكن العزل ينفذ رغم كل ذلك، مع أن الإمام يأثم.

الرأي الثاني: على أن العزل لا ينفذ لعدم جوازه شرعا، وهو رأي الإمام القرافي؛ فقد صنف أسباب عدم نفوذ تصرفات الولاة إلى خمسة أقسام، وجعل تخلف المصلحة على رأس هذه الأقسام. وأسس القرافي رأيه على أن الإمام وكل إليه الأمر على أن يتصرف لمصلحة المسلمين، فإن وقع تصرفه على غير المصلحة، كان ذلك منه خروجا عن موضوع الولاية أصالة؛ قال: "ومقتضى هذه النصوص أن يكون الجميع معزولين عن المفسدة الراجحة والمصلحة المرجوحة والمساوية، وما لا مفسدة فيه ولا مصلحة، لأن هذه الأقسام الأربعة ليست من باب ما هو أحسن. وتكون الولاية إنما تتناول جلب المصلحة الخالصة أو الراجحة ودرء المفسدة الخالصة أو الراجحة"[1].

البند الثالث: وجوب إعمال المبدأ في الولايات العامة

وإذا نظرنا إلى الرأي الأول، وجدنا تناقضا بين القول بعدم جواز العزل وبين نفوذه، والأغلب أن هذا الرأي اعتمد نفوذ العزل رغم ما قرره أصحابه من عدم الجواز، مراعاةً للظروف السياسية وطبيعة نظام الحكم الذي كان ساريا في زمن هؤلاء الفقهاء، إذ لم يكن بالإمكان، في ظل الاستبداد الذي مارسه الخلفاء والحكام، أن توجد جهة مخولة بالنظر في تصرفات الخليفة أو الحاكم الأعلى أو السلطان وإبطال ما يستحق الإبطال منها، فرأوا أنهم لو أبطلوا عزل القاضي لبطلت ولاية من يخلفه، ولكانت الأحكام الصادرة عنه باطلة تبعا لذلك، وفي ذلك فساد عظيم.

أما الرأي الثاني فهو الأصوب والأكثر جريا على القواعد الشرعية، وعلى رأسها قاعدة: "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"، إلا أنها بقيت معطلة على المستوى السياسي، ولم يتم إبطال التصرفات المخالفة للمصلحة، إلا في بعض المواقف والأحكام القضائية الجريئة التي تناولت تصرفات الحكام بالتعقيب والمراجعة.

فمبدأ تقييد الولاية بالمصلحة مبدأ مستقر في الفقه الإسلامي، وترتيب بطلان التصرفات على تخلف المصلحة فيها أمر مسلم ومطلوب لجريانه على قواعد الشريعة، إلا أن كيفية تنفيذ هذه الآثار على الولايات العليا لم يكن متيسرا في كل حين، وهو سر الخلاف والتذبذب في اجتهادات الفقهاء المتعلقة بالموضوع. وقد ذهب ابن عاشور في محاولته لتأصيل مجالس التشريع والرقابة التي ظهرت في الأنظمة الحديثة، إلى أنها مما تشهد به الأصول الإسلامية، بسبب ضعف مراعاة المصلحة بإخلاص وعدالة في عصرنا، وهو داخل تحت قاعدة (تحدث للناس أقضية بقدر ما

---

[1] القرافي، الفروق، المرجع السابق، 39/4.

أحدثوا من الفجور) التي لها فروع في الفقه ونظائر: ومثالها عدم تصديق الأوصياء على الأيتام في ترشيد منظوريهم بدون رفع إلى القاضي، ووجوب محاسبتهم على ما تصرفوا لهم[1]. إلا أن الإمام القرافي يرد ذلك إلى أصول الشريعة وقواعدها المستقرة ويعتبرها من مقتضياتها لا أنها مجرد شاهدة عليها، حيث يقول: "... ومما يدل على ذلك قوله ﷺ: "**من ولي من أمور أمتي شيئا ثم لم يجتهد لهم ولم ينصح فالجنة عليه حرام**"[2] والمنهي عنه المحرم لا ينفذ في الشريعة لقوله ﷺ: "**من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد**"..."[3]. وهذا هو منهج الجمهور في إبطال الأفعال التي ورد عليها نهي الشارع[4]، بينما فرق غيرهم بين ما كان النهي فيه لذاته، وبين ما كان النهي فيه لغيره. فالحكم إذن؛ ليس مبنيا على مجرد تغير الزمان ونقص الأمانة وغيرها مما ذكر ابن عاشور، وإنما مذاهب الفقهاء التي اختارت نفوذ العزل هي التي بنيت على ظروف الواقع الذي سادت فيه أوضاع غير شرعية.

على أن المجالس والهيئات الرقابية التي تحدث عنها ابن عاشور وغيره من المعاصرين إنما هي وسائل إلى تحقيق مقاصد الشارع وتنفيذ أحكامه، ينبغي السعي إلى إيجادها وتفعيلها لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. كما ينبغي تفعيل الرقابة القضائية بشكل أوسع لما لها من دور في إحلال احترام أحكام الشرع والالتزام بها. ولسنا اليوم في حاجة إلى تكييف أحكام الشارع لتتماشى مع واقع مزرٍ، ولكن علينا أن نكيف واقعنا لينسجم مع قواعد الشرع ويخضع لأحكامه. خاصة وأن الأنظمة المعاصرة قد استقرت على إقرار مبدأ الرقابة القضائية على الملاءمة زيادة على الأنواع التقليدية لهذه الرقابة. وهو مبدأ أصيل في شريعة الإسلام وإنما لم يتمكن المسلمون من إعماله في الواقع بشكل مطرد كما فعل غيرهم من الأمم، وخير دليل على ذلك كتابات العز بن

---

[1] ينظر: ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، المرجع السابق، ص215.

[2] لم أجد الحديث بهذا اللفظ ولكنه في معنى الحديث السابق عن معقل بن يسار. وكذلك الحديث الذي يليه سبق تخريجه بلفظ: من أحدث، ولعل القرافي روى الحديثين بالمعنى.

[3] القرافي، الفروق، المرجع السابق، 2/162-163.

[4] سبق كلام الإمام النووي وهو شافعي المذهب في نفوذ عزل الإمام رغم مخالفته المصلحة ما دامت في محل الاجتهاد، ونعتقد أن للظروف السياسية دورا في مثل هذا الموقف، لأنه مخالف لقاعدة الشافعية في فساد ما نهى عنه الشارع. على أن هذه المسألة قد اشتد فيها الخلاف بين الأصوليين والفقهاء. والشافعية أنفسهم ليسوا فيها على رأي واحد. وقد تتبع العلائي آراء العلماء فيها ثم ذكر رأيه فيها بالأدلة. ينظر: خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي (ت761هـ)، تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، دار الكتب الثقافية، الكويت، دت، ص 73-109.

عبد السلام والقرافي خاصة في الفروق، وهو يعد شوطا كبيرا قطعه التنظير الفقهي الإسلامي لولا خذلانه على مستوى التنفيذ.

الفرع الثاني: أنواع العيوب المتعلقة بالمصلحة

لما كانت التصرفات التي عارضت المصلحة تعد في نظر الشارع تصرفات باطلة ولا يترتب عليها أثرها، فإن من المجدي معرفة أحوال هذه التصرفات بالنظر إلى الخلل الذي يطرأ عليها من جهة المصلحة. ويمكننا تصنيف العيوب المتعلقة بالمصلحة إجمالا إلى ثلاثة أصناف: حالة عدم وجود المصلحة ذاتها، وحالة وجود مصلحة، إلا أنها تصادم الشرع، وحالة التصرف من دون رجوع إلى الأمة ولا إشراك أهل الشورى في اتخاذ القرارات المتعلقة بالمصالح الكبرى... وإنما قلنا إجمالا، لأن تفاصيل التصرفات المعيبة من جهة المصلحة كثيرة، ولا يمكن إحصاؤها تحت هذه الأقسام إلا على سبيل الإجمال أو التجوز، من خلال إلحاقها بأقرب هذه الأقسام إليها. وهذه محاولة لإبراز أهم العيوب التي تطرأ على تصرفات الولاية العامة لتتسبب في إبطالها، أو هي مظاهر تتجلى فيها مخالفة المصلحة في تصرفات الولاية العامة.

البند الأول: عيب انعدام المصلحة في التصرف

قد تأخذ نشوة السلطة بعنان صاحب الولاية العامة فيجنح إلى الإعجاب برأيه ويمضي في تصرفات لا تستند إلى عقل، ولا يظهر فيها وجه مصلحة، وقد تؤدي إلى مفاسد جمة إذا استمر فيها وواظب عليها، وقد يبالغ في مراعاة المصالح العامة التي أسندت إليه فيلغي من أجلها كل المصالح المعتبرة عامها وخاصها. معنى ذلك أن المقصود بغياب المصلحة ليس فقط الغياب الفعلي التام، ولكن يشمل المصلحة المرجوحة، فإنها في نظر الشارع إذا تعارضت مع المصلحة الراجحة ألغيت أو تأخرت بحسب الحال.

ولذلك وجوه وصور:

منها أن تكون هناك مصلحة في التصرف، ولكن يترتب عليها مفاسد أعظم، أو ضياع مصالح أعظم..

ومنها أن يقصد من التصرف تحقيق مصلحة خاصة لصاحب الولاية ومن هو في حكمه؛ كقريب أو صديق.. أو غير ذي حق عموما، فقد امتنع رسول الله ﷺ عن مثل هذا التصرف لما فيه من استعمال السلطة في غرض خاص؛ إذ تروي لنا سيرته ﷺ أنه لما رأى قلادة زينب التي

أهدتها لها خديجة في زفافها، وقد بعثتها لفداء زوجها أبي العاص الذي أسر يوم بدر، رق لها وقال: "**إن رأيتم أن تطلقوا لها أسيرها وتردوا عليها الذي لها فافعلوا**..."[1]. وتفسير ذلك أنه لما كان ثمن فداء الأسرى حقا عاما للمسلمين، امتنع النبي ﷺ من أن يتصرف بنفسه فيه رغم رغبته في ذلك ورقته لذكرى خديجة رضي الله عنها، ورغم أن تقدير حكم الأسرى يرجع إلى سلطته في التقدير. وإنما أحال الأمر على أصحاب الحق في ذلك وهم عامة الصحابة... وذلك لأن التنازل عن حق عام لمصلحة خاصة، من غير مقابل يعود لصالح الحق العام، هو تصرف عري عن المصلحة.

وبناء على ذلك نص العلماء على كثير من الفروع التي تندرج تحت هذا المعنى، وهو عدم جواز تصرف ولي الأمر للمصلحة الخاصة ترجيحا لها على المصلحة العامة؛ منها: أنه يجوز للسلطان أن يحمي بقعة من المراعي لرعي إبل الصدقة وغيرها من الأموال العامة، لأن النبي ﷺ حمى النقيع، وحمى أبوبكر ﷺ الربذة، وحمى عمر ﷺ من الشرف... ولكن لا يجوز له أن يحمي كل الأراضي ولا الماء العذب... وعليه أن يتخذ من الحمى[2] بقدر الحاجة وبقدر ما يحقق المصلحة العامة[3]، كما لا يجوز له أن يحمي لنفسه خاصة، وإنما يحمي لمصالح المسلمين[4]. بل إن من الفقهاء من منع أن ينتفع الإمام من الحمى العام لنفسه، ولم يجيزوا له إدخال خيله إلى الحمى إلا إذا كان قد رصدها ووقفها في سبيل الله، وهو أمر يشترك فيه مع غيره من أفراد الرعية[5]. وهذا بناء على نص الحديث "**لا حمى إلا لله ورسوله**"[6]، الذي يعني أن الحمى غير جائز، إلا لمصلحة الإسلام ولصالح المسلمين الذين هم شركاء في بلاد الله، لا أنه حمى لنفسه دونهم[7].

---

[1] أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت 774 هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، 1408 هـ، 1988م، 380/3.

[2] الحمى هو تحجير قطعة من الأرض ومنع الناس من الانتفاع بالمباحات من الموارد الطبيعية التي فيها، وهو هنا الكلأ بصفة خاصة وتخصيص الانتفاع به لجهة معينة.

[3] ينظر: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (150 – 204هـ)، الأم، مع مختصر المزني، ط2، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1403 هـ، 1983م، 50/4. ابن جماعة، تحرير الأحكام، المرجع السابق، ص117.

[4] ينظر: ابن جماعة، تحرير الأحكام، المرجع السابق، ص117.

[5] ينظر: الشافعي، الأم، المرجع السابق، 50/4.

[6] رواه البخاري، كتاب المساقاة، باب لا حمى إلا لله ورسوله. والنقيع عين قريبة من المدينة. والشرف موضع من أعمال المدينة. الربذة قرية بينها وبين المدينة ثلاثة مراحل.

[7] ينظر: الشافعي، الأم، المرجع السابق ، 52/4.

ومنها: استغلال الوظيفة لتحقيق المنافع والمغانم الخاصة، واتخاذها وسيلة إلى تكوين الثروة بسطوة الولاية وجاهها... فهذه أيضا من صور غياب المصلحة وانعدامها في التصرف. وتصنيف مثل هذه التصرفات على أنها تعسف، حسب رأي بعض الباحثين، فيه نظر[1]، وإن كان محتملا. لأن التعسف في الأصل مبني على فعل مشروع، يكون القصد منه أو مآله غير مشروع، أما هذه الصورة، فهي وإن كانت تشتبه بالتعسف في كون صاحب الولاية يغطي على تصرفاته فيها بصفته ومكانه من المنصب، إلا أن أصل الفعل الذي يجني به المنافع غير مشروع، وهو ممارسة أي نشاط لصالحه الشخصي اعتمادا على جاه الولاية، في حين أن التعسف يكون الفعل فيه مشروعا ولكن القصد منه غير مشروع.

وقد تعامل عمر ﷺ مع هذه الظاهرة بشكل وقائي احتياطي، رغم أنه لم يتهم ولاته بالقصد إلى ذلك، إلا أن حدوث انتفاع بيِّن من قبل هؤلاء الولاة، ولو من غير قصد إلى ذلك أو سعي إليه، ترتب عليه، أن اعتبر بيت المال شريكا في المنافع والأموال المتحصل عليها، فراعى جانب عدم القصد إلى ذلك من جهة، بعدم المصادرة الكاملة، وراعى حدوث المنفعة الخاصة للولاة فعلا من جهة أخرى، بمشاطرته لهؤلاء الولاة في تلك الأموال لصالح بيت المال. ولغياب القصد إلى الانتفاع بالأموال العامة لم يتجه عمر ﷺ إلى إبطال تصرفات الولاة بالكلية، ولا إلى مصادرة أموالهم جملة، ولكنه قام بتصحيح الأوضاع بطريقة عادلة، فاعتبر الجهة العامة التي هي السبب في جاه الولاية شريكا في هذه الأموال.

ومنها أيضا تفويت المصالح المتاحة مع القدرة عليها، وصورته: أن يمتنع صاحب الولاية عن التصرف حينما ينبغي عليه ذلك، أو كان المقام يقتضي ذلك في العادة... وهو ما يعنيه قول العز بن عبد السلام: "ولا يجوز تفويت مصالح الإسلام إلا عند تعذر القيام بها"[2]. أو أن يقوم بعمل يحصل منه فوات مصلحة كمن يعزل كفؤا ليولي من هو دونه كفاية، أو يولي غير الأهل أصلا، وقد اتجه فريق من الفقهاء –كما سبق– إلى بطلان التصرف، وضربوا لذلك أمثلة كثيرة منها قول ابن نجيم: "إذا ولى السلطان مدرسا ليس بأهل، لم تصح توليته، لما قدمناه من أن فعله مقيد بالمصلحة

---

[1] تصنيفها على أنها ضرب من التعسف في استعمال الحق هو وجهة نظر الدريني، ينظر: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، المرجع السابق، ص109.

[2] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 86/1.

ولا مصلحة في تولية غير الأهل... خصوصا إذا كان المقرر عن مدرس أهل، فإن الأهل لم ينعزل"[1].

البند الثاني: عيب مخالفة المصلحة للشرع

قد يصدر عن صاحب الولاية بعض التصرفات التي يدّعي فيها أنه ابتغى المصلحة في تصرفه، إلا أن المصلحة التي توخاها منه لا تتوفر على الشروط والضوابط التي ينبغي أن تخضع لها؛ من هذه الضوابط وأكثرها أهمية: موافقة المصلحة للشرع... فتأتي تصرفاته متضمنة لتدابير مخالفة للشرع؛ وهي في ذلك قد تخالف الشرع شكلا وقد تخالفه مقصدا:

أولا: مخالفة المصلحة للشرع شكلا

إن استناد تصرفات الولاية العامة إلى مصلحة تخالف الشرع في مضمونها، يسبب بطلان التصرف، لأن الشارع منح ولي الأمر سلطة التصرف في المصلحة المشروعة لا مطلق المصلحة، ومن هنا وجب تغليب الشريعة على كل القوانين التي تصدرها الدولة في المجالات المختلفة، لأن الشريعة لا يمكن إلغاؤها، ولأنها تقضي ببطلان كل ما يخالفها وتمنع من طاعته، ولأن القوانين التي تخالف الشريعة قد خرجت عن وظيفتها بمخالفتها للشريعة، وإذا خرج القانون عن وظيفته لم يكن لوجوده محل وكان باطلا بطلانا مطلقا[2].

وقد سبق أن بينا أن معيار مخالفة الشريعة يتمثل في أن يكون الاجتهاد الذي بني عليه التصرف قد خرج عن حيز أحكام الشريعة خروجا ينقض معه حكم الحاكم. وكل ما بني على مثل هذا الاجتهاد، لا يجوز اتباعه ولا اعتماده، لأنه باطل وما نقض الحكم الذي بني عليه إلا لبطلانه[3]. ومثال ذلك: أن تقرر الحكومة تصنيع الخمور من أجل تصديرها إلى الخارج لمصلحة زيادة دخل الدولة ودعم اقتصادها، اعتمادا على أنها تباع لغير المسلمين. ورغم أنها لن تكون موجهة إلى استهلاك المسلمين، إلا أنها تخالف نصوص الشارع في تحريم ثمن الخمر وحمله وعصره

---

[1] ابن نجيم، الأشباه والنظائر، المرجع السابق، 148/4. كما نقل محمد أمين بن عابدين عن البزازي أن السلطان إذا أعطى غير المستحق فقد ظلم مرتين، بمنع المستحق، وإعطاء غير المستحق. ينظر له: حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، بيروت، 1415هـ، 1995م، 382/4.

[2] ينظر: عبد القادر عودة، الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، دم، 1405هـ، 1985م، ص 37-38.

[3] ينظر في هذا المعنى: أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، تحقيق: محب الدين الخطيب المطبعة السلفية، القاهرة، 1385هـ، ص 12.

وكل ما يساعد على شربه لقوله ﷺ: "**لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه**"[1]. وعلى هذا يتحرر ما ذهب إليه العسقلاني بعد ما عرض آراء العلماء في الأحاديث الواردة عن الطاعة ومقتضياتها ومتى تجب الطاعة ومتى لا تجب، ومتى يحق للناس الخروج على الحاكم ومتى لا.. حيث انتهى إلى رأي جامع بين الروايات يدل على فهم عميق، قال: "والذي يظهر، حمل رواية الكفر على ما إذا كانت المنازعة في الولاية، فلا ينازعه بما يقدح في الولاية إلا إذا ارتكب الكفر، وحمل رواية المعصية على ما إذا كانت المنازعة في المعصية، بأن ينكر عليه برفق ويتوصل إلى تثبيت الحق له بغير عنف، ومحل ذلك إذا كان قادرا والله أعلم"[2]. ومعنى ذلك أنه ليس المطلوب عدم مراجعة الحاكم في تصرفاته إطلاقا حتى يقع في أسوأ الاحتمالات، وهو الكفر، لأن ذلك يخرجه عن الولاية كلية، ولكن يتصدى له في مخالفته للشريعة وتبطل تصرفاته، من غير إخراجه من الولاية، وذلك ممكن باتخاذ إجراءات قانونية تقرها الدولة بما تضعه من قنوات رقابية سياسية وقضائية.

ثانيا: مخالفة المصلحة للشرع مقصدا

قد لا تكون تصرفات الولاية العامة مخالفة، من حيث المظهر الخارجي، لقواعد الشريعة ولا لأحكامها الجزئية، لكن القصد منها مخالف لمقصد الشارع من التشريع؛ فإنه لما كانت سلطة ولي الأمر واسعة وتقديرية، كانت بطبيعتها مظنة للتعسف والانحراف بها عن الحق والعدل والمصلحة العامة، وربما الابتعاد الكلي عن مقصد الشارع في استعمالها. لذا أوجبت الشريعة عليه أن يصدر في تصرفه عن باعث لا يناقض مقصد الشرع، لأن استعمال السلطة في غير مصلحة مقصودة للشارع، بل تشهيا أو انتقاما أو محاباة... أو لتحقيق أغراض غير مشروعة، لا تتعلق بحراسة الدين وسياسة الدنيا على مقتضى الشرع وقواعده، تعسف وظلم لا يقره الشرع[3].

---

[1] رواه أبو داود في سننه، كتاب الأشربة، باب العنب يعصر للخمر. ورواه غيره من أصحاب السنن بلفظ آخر. ورواه الحاكم بلفظ قريب كتاب الأشربة، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

[2] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، المرجع السابق، ج12/13.

[3] ينظر: محمد فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، المرجع السابق، ص106. وله أيضا: نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص26.

فلابد أن تكون المصلحة المراد تحقيقها داخلة ضمن مقاصد الشارع، أو على الأقل لا تناقضها، وأصل ذلك قول النبي ﷺ: "**لا ضرر ولا ضرار**"[1]؛ ففي قوله ﷺ: "**لا ضرر**" منع من إيقاع الضرر على النفس والغير، ومنع التسبب فيه، وعدم جواز التغاضي عنه إذا وقع، ووجوب رفعه.

وفي قوله ﷺ: "**لا ضرار**"، النهي عن تعمد الإضرار بالغير من موقع الحق المشروع؛ فليس من شرط تحقق الضرار أن يتراشق اثنان بما فيه مفسدة لهما[2]، رغم ما في هذه الصيغة من معنى المشاركة كما في لفظ (قتال) مثلا، ولكن معناه أن يستعمل الإنسان حقه أو السلطة التي منحه الشارع، لا لمنفعته المشروعة التي شرع الحق أو السلطة لأجلها، ولكن لمجرد إلحاق الضرر بالطرف الآخر ومعاندته تماديا في عداوته. وقد ورد ذلك في القرآن الكريم في عدد من المواضع، أغلبها يحمل معنى تعمد الإضرار بالغير وإلجائه إلى الاستسلام لإرادته مستعملا بذلك حقا أو سلطة شرعية؛ منها ما ورد في قوله تعالى: (. . . وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ. . .)[3] ومنها قوله عز وجل: (وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ. . .)[4]. وكلا المثالين يتضمن فعلا مشروعا قصد به الإضرار بالغير، ولا يشترط لتحقق معناه مشاركة الطرف الآخر... بل يكفي نية أحد الطرفين في افتعال الضرر للطرف الثاني تشفيا، بالتعسف في استعمال حقه حتى لو لم يكن ثمة داع من الطرف الآخر.

إذ "يقوم التعسف في استعمال الحق على فعل مشروع لذاته، لأنه يستند إلى حق أو إباحة، ولكن هذا الحق استعمل على وجه يخالف الحكمة التي من أجلها شرع الحق... من حيث الباعث الدافع ... لتحقيق غرض غير مشروع، من الإضرار بالغير أو هدم قواعد الشرع بتحليل محرم أو إسقاط واجب تحت ستار الحق... ومن جهة النتيجة... التي تترتب على استعمال الحق بحد ذاتها، بقطع النظر عن العوامل النفسية، فإذا كانت تلك النتائج أضرارا أو مفاسد راجحة، منع

[1] رواه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق.

[2] يرى البوطي أن معنى الضرار أن يتراشق اثنان بالضرر والمفسدة بينهما، ينظر: ضوابط المصلحة، المرجع السابق، ص74.

[3] سورة الطلاق، الآية 6.

[4] سورة التوبة، الآية 107.

التسبب فيها بمباشرة الحق... لأن الحقوق لم تشرع لتحقيق مضار أو مفاسد غالبة..."[1]. وهذا ما لا يتفق مع أصول الشريعة التي نزلت أحكامها لتحقيق العدل والقسط بين الناس ولجلب المصالح ودرء المفاسد، كما لا يتفق مع منهجها في تقديم درء المفاسد على جلب المصالح.

والتعسف ضرب من الظلم الذي حرمه الله تعالى في القرآن الكريم، وهو نقيض العدل الذي أمر الله تعالى به المسلمين عامة وولاة الأمور خاصة في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[2]، وقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[3]. والعلماء يعرفون الظلم بأنه "وضع الأشياء في غير موضعها"[4]، فلا يجوز لصاحب الولاية أن يستعمل سلطته أو حقه على الرعية في الطاعة لأجل تحقيق أهداف وغايات لم يمنحه الشارع هذه السلطة من أجلها، وهذه الحقيقة تسري على الولاية العامة كما تسري على الولاية الخاصة.

وتقوم حقيقة التعسف على أن الفعل في حد ذاته مشروع، لكن استعماله يأتي على وجه يخالف الحكمة التي شرع من أجلها هذا الفعل، إما بأن يكون هدف صاحب الولاية وغرضه من التصرف هو تحقيق مصالحه الشخصية أو الطائفية أو غيرها... أو بأن يؤدي التصرف في النهاية إلى تقليل المنافع المرجوة منه وتكثير المفاسد المترتبة عليه، حتى لو سلم القصد من سوء الباعث والطوية، لأن "التعسف لا يتعلق بمضمون الحق أو حدوده الموضوعية، بل بالباعث على الاستعمال، أو نتيجة هذا الاستعمال"[5]. ودرء التعسف "يعتمد على أمرين: الأول طهارة الباعث وشرف النية، حتى لا يتناقض قصد ذي السلطة في استعمالها قصد الشرع في منحه إياها، وذلك بأن يبعث الهوى أو المصلحة الخاصة في تصرفه على الرعية، أما الثاني، فهو النظر إلى مآل التصرف

---

[1] الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، المرجع السابق، ص26. مع بعض التصرف.

[2] سورة النحل، الآية 90.

[3] سورة المائدة، الآية 8.

[4] ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، المرجع السابق، ص221.

[5] الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، المرجع السابق، ص27. وهو يقصد بالحق المعنى الأعم، فيشمل صاحب الحق كل من له حرية التصرف سواء لصالحه أم لصالح الغير، ومعنى ذلك أن الحق عنده يشمل اختصاص صاحب الولاية العامة، وإن كانت مصلحته تعود على غيره. ينظر: المرجع نفسه، ص193.

الصادر من ولاة الأمور في استعمالهم سلطاتهم... بقطع النظر عن الباعث أو القصد"[1]، فتبطل تصرفات الولاية العامة إذا اشتملت على مخالفة للشرع في المقصد كما تبطل عند مخالفتها له شكلا.

ثالثا: مخالفة المصلحة للشرع في وسائل تحقيقها

تتقيد الولاية العامة في تصرفاتها بوجوب المواءمة بين الوسائل والغايات، بين الأهداف التي تتوخاها وبين الأسلوب المتبع في السعي إلى تحقيق هذه الأهداف[2]، وغياب هذا الانسجام بين المصلحة وبين وسائل تحصيلها يعد عيبا يطعن في صحة تصرف الولاية. وهو عيب لا يتعلق بمضمون المصلحة ذاتها، ولكنه يتعلق بالمنهج المتبع في ممارسة السلطة، إذ يقع على وجه مخالف لمنهج الرفق بالرعية الذي أمر به الإسلام وجعله من خصائص ولي الأمر، ويمكن أن نطلق عليه اسم (التنمر في استعمال السلطة). ومعنى التنمر في استعمال السلطة أن ولي الأمر يتصرف بما أبيح له فيه التصرف وجعل من صميم اختصاصه، وقصده منه مطابق لقصد الشارع في تشريع الولاية وفي مضمون التصرف المتاح بمقتضاها، إلا أنه يتعالى به على أفراد الرعية، ويلزمهم به على وجه العنف والشدة، من غير أن يتدرج لهم فيه بما تأنس به نفوسهم وتقبله صدورهم، فيطيعونه فيه على مضض ويقبلونه على غضاضة مما يؤدي إلى إذلالهم. وقد يتتابع الحكام على هذا النهج حتى يتعود الناس على هذا الذل وتهون عليهم نفوسهم ويستمرئوه مع الزمن، وفي ذلك أعظم المفاسد. وقد أمر الله تعالى رسوله بالرفق بالمؤمنين في قوله عز وجل: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[3]، وامتثل عليه الصلاة والسلام لأمره حيث ظهر ذلك في قوله عز وجل: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ. .﴾[4].

---

[1] الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، المرجع السابق، ص 110-111.

[2] ذكر هذا القيد فؤاد النادي في كتابه: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق، ص178. إلا أنه رتب على ذلك نتائج كثيرة تتداخل مع أنواع العيوب الأخرى، وهي: الجمع بين المصلحة العامة والمنافع الشخصية، التعسف في استعمال السلطة، استخدام وسائل غير مشروعة لتحقيق أهداف مشروعة، ثم أطلق على كل ذلك عيب إساءة استخدام السلطة.

[3] سورة الشعراء، الآية 215.

[4] سورة آل عمران، الآية 159.

وقال النبي ﷺ: "**اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فارفق به**"[1]، وقال عليه الصلاة والسلام: "**إن شر الرِّعاء الحُطَمَة**"[2]. ولذلك كان من أصول العدل والإنصاف عند العلماء، رفق الوالي في معاملة الناس، قال الإمام الغزالي: "الأصل الثامن: إنك متى أمكنك أن تعمل الأمور بالرفق واللطف، فلا تعملها بالشدة والعنف"[3].

ويطلق بعض الباحثين ترك الرفق واعتماد الشدة وأساليب العنف في الحكم: إساءة استخدام السلطة، لأن على الولاية العامة أن تستخدم في ممارسة صلاحياتها وسائل مشروعة، "فلا يكفي لإسباغ المشروعية على السلطة أن يكون الهدف من إعمالها، المصلحة العامة للأمة الإسلامية، بل يجب تحقيق مشروعية الوسيلة، وذلك بكونها تتفق مع نصوص القانون الإسلامي وقواعده العامة وأصوله الشاملة.."[4]

وقد سبق أن أوردنا نصا لعمر رضي الله عنه يتناول لفتة منه إلى أهمية حرمة المسلم تجاه السلطة وعدم مشروعية تجاوزها لحدود سلطتها، باستباحة ما هو محرم من أبشار المسلمين وأموالهم وغير ذلك مما لا يدخل أصلا في مدلول الولاية، ويعد ارتكابه تجاوزا للسلطة وخروجا عن صلاحياتها لا مجرد تعسف في استعمال سلطتها، وهو يعد مثالا للتناقض بين الوسيلة غير المشروعة، وبين الغاية المشروعة التي تزعم السلطة الطاغية السعي إلى تحقيقها. وقد تضمن هذا النص عددا من الأحكام تعد بمثابة بنود دستورية لحماية الأفراد ضد تنمر السلطة وهي:

يمنع ضرب المسلمين، لما في ذلك من إذلال لهم.

يمنع تجمير المسلمين أي المبالغة في إرسالهم إلى الغزو وإلى الثغور... وأولى من ذلك يمنع الدخول بهم في معارك خاسرة.... لأن في ذلك فناء لهم.

يمنع حرمان المسلمين من حقوقهم، لأن ذلك يؤدي بهم إلى نفاد الصبر على الحكام ويدفعهم للخروج عليهم... كما قد يلجئهم ذلك إلى الكفر والخروج عن جماعة المسلمين...

---

[1] رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم.

[2] رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم. والحطمة هو العنيف في رعاية الإبل.

[3] من عشرة أصول للعدل والإنصاف ذكرها الإمام الغزالي لمحمد بن ملك شاه، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص28، نقلا عن فؤاد النادي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص181.

[4] فؤاد النادي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق، ص182.

وعليه فإنه قد يصدر عن الولاية العامة تصرفات معيبة من جهة المصلحة، فتخالف المصلحة فيها أحكام الشريعة شكلا أو مقصدا أو وسيلة، وتسمى الحالة الأولى تجاوزا في استعمال السلطة، والثانية تعسفا فيه، والثالثة إساءة لاستخدام السلطة. والفرق بين التعسف في استعمال السلطة والتجاوز في ممارستها، أن التعسف يفترض أساسا وجود الحق، فالمتعسف يتصرف داخل حدود حقه لا يتعداها، فيكون فعله في ظاهره مشروعا، لكنه معيب في باعثه أو مآله. أما التجاوز فإن الفعل فيه غير مشروع أصلا لا في ظاهره ولا في باعثه، ويترتب على ذلك عدم مشروعية نتيجته، حتى لو كانت نفعا محضا، ذلك أن التصرف لا يستند إلى حق أصلا، فهو غير مشروع شكلا ومضمونا[1].

البند الثالث: تصرفات في المصلحة معيبة من جهة الشورى

وقد يأخذ التنافر بين الغاية والوسيلة شكلا آخر، يتمثل في ما يمكن تسميته بـ (تغول السلطة)، ومقتضاه أن تستحوذ الولاية العامة على كل مجالات النشاط العام السياسي منه والإداري، فلا تذر مجالا حرا للنشاط الفردي والجماعي إلا من خلال أوعية وقنوات تضعها بمعرفتها. ولا يخفى ما في هذا النهج من المفاسد على المدى البعيد لما فيه من إذلال الناس وتقييد حرياتهم وسلب إرادتهم، وحرمان المجتمع من روح المبادرة والمشاركة في صنع حياته... ما يجعله فريسة سهلة لليأس والخمول، وهو مظهر من مظاهر التخلي عن مبدأ الشورى الذي يمثل ركيزة أساسية من ركائز الحكم في الإسلام، كما أنه في الحقيقة تجاوز من الولاية العامة لحدود سلطتها.

إن ضرورة وجود مؤسسات شورية تمارس اختصاصات يحددها الدستور في الدولة الإسلامية، يعد ضمانة من الضمانات التي تحقق مقصد الشارع في ضبط تصرفات الولاية العامة ومنعها من الانحراف بالسلطة بالتجاوز أو التعسف أو إساءة استخدامها[2]. وهذا الأمر يقتضي ضرورة استقلال هذه المؤسسات بممارسة اختصاصاتها، وعدم اعتداء أي جهة من جهات الحكم على اختصاصات الأخرى. فإذا استفردت الولاية العامة بالقرار في الأمور التي ينبغي الرجوع فيها إلى أهل الشورى، كانت القرارات التي انفردت بها معيبة بعيب عدم التزام الشورى، واعتبرت باطلة أو قابلة للإبطال؛ سواء كان هذا التصرف يرجع بطبيعته إلى هيئة الشورى ولم يصدر عنها بشأنه

---

[1] ينظر في ذلك: الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، المرجع السابق، ص27.

[2] ينظر: للباحثة، السلطة التشريعية للخليفة وضوابطها، المرجع السابق، ص 213-233. وينظر أيضا: فؤاد النادي، مبادئ نظام الحكم، المرجع السابق، ص 193-198.

قرار أصلا، أم كان يتضمن مخالفة لما صدر عنها فعلا من قرارات. وهو في معنى عيب عدم الاختصاص، لأنه خروج عن موضوع الولاية واعتداء على اختصاص ولاية أخرى.

ومن الأمثلة على ذلك: كون الشورى شرطا لإبرام المعاهدات وإمضائها في صورتها النهائية القابلة للنفاذ، وقد سبق كيف أن أبابكر ﷺ استشار في اتفاق حدث بينه وبين وفد أسد وغطفان، فلما عرضه على الصحابة، تعقبه عمر ﷺ في اشتراط دية قتلى المسلمين ووافقه القوم على ذلك، فتراجع عن قراره وعدّل من الاتفاق. ويترتب على ذلك أن كل معاهدة تحدث من غير شورى، تعد معاهدة معيبة، لأن إجراءات إبرامها تفتقر إلى إجراء جوهري هو الشورى، ومن ثم، فإن المعاهدة التي تبرم على هذا النحو تعد معاهدة فاسدة، أو قابلة للإبطال باصطلاح القانون الوضعي الحديث[1].

الفرع الثالث: تطبيقات على بطلان التصرفات بعيب المصلحة

رغم الخلاف الموجود بين الفقهاء في نفوذ التصرفات التي تقصر عن المصلحة، للأسباب التي ذكرناها، فإن مما لا ريب فيه، هو أن الأصل حسب القواعد الشرعية أن ولي الأمر معزول عن التصرف بما يخالف مقتضى المصلحة، وأن التصرفات التي تخالف المصلحة لا تنفذ لأن الولاية لا تتناولها، فهي ليست موضوعا للولاية أصلا. وهذا بناء على القاعدة المعروفة: "كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل"[2]، ومقصود الولايات كلها هو جلب المصالح ودفع المفاسد. وهذه أمثلة تطبيقية على إبطال تصرفات الولاية العامة بعيب المصلحة؛ إما بتخلفها رأسا، أو بعدم اعتراف الشارع بها.

---

[1] ينظر: أحمد أبو الوفاء محمد، المعاهدات الدولية، المرجع السابق، ص45، هامش 34.

[2] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المرجع السابق، 143/2..

البند الأول: أمثلة على تخلف المصلحة

أولا: في أبواب العبادات

نقل السيوطي عن الماوردي، أنه لا يجوز لأحد من ولاة الأمور أن ينصب للصلوات إماما فاسقا، وإن صححنا الصلاة خلفه، لأنها مكروهة، وولي الأمر مأمور بمراعاة المصلحة، ولا مصلحة في حمل الناس على فعل المكروه[1].

ومما فرعه الشافعية عن قاعدة "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة" أنه إذا قسم الإمام الزكاة على الأصناف، يحرم عليه التفضيل مع تساوي الحاجات[2].

ثانيا: في الجهاد

قال الشافعي: لا يجوز للإمام أن يبعث بجيش المسلمين إلى مواضع فيها مظنة هلاكهم، ولا أن يولي عليهم من يدفعهم إلى ذلك، فإن فعل الإمام ذلك فقد أساء ويستغفر الله تعالى، ولا عقل ولا قود ولا كفارة إن أصيب أحد من المسلمين بطاعته... وإذا حملهم على ما ليس له حملهم عليه فلهم أن لا يفعلوه؛ قال: "وإنما قلت لا عقل ولا قوَد ولا كفارة عليه، أنه جهاد، ويحل لهم بأنفسهم أن يقدموا على ما ليس عليهم بعرض القتال لرجاء إحدى الحسنيين"[3].

فهل يعنى ذلك أنه إذا دفع بعض رعيته إلى مظنة تهلكة في غير القتال، فإن عليه العقل أو القود والكفارة؟ وماذا إذا كان في ذلك إضعاف لقوة المسلمين وتمهيد لغلبة الكفار عليهم؟

إن تعليل الشافعي بأن هذا التصرف من ولي الأمر إنما لم يثبت به قصاص ولا كفارة لأنه جهاد، والأصل في الجهاد أنه يجوز للمجاهد المبالغة في مواجهة المخاطر من أجل النصر أو الشهادة وكلاهما مصلحة مقصودة شرعا؛ هذا التعليل يدل على أن الأمر إذا كان في غير الجهاد فإن الحكم يختلف، وأنه يثبت حق القصاص.

على أن كلام الشافعي يدل على أنه لا يجوز لولي الأمر حملهم على ما فيه هلاكهم من غير مقصد شرعي حتى لو كان ذلك في الجهاد؛ فإذا كان جند الإسلام قليلا، أو كان الظرف

---

[1] السيوطي، الأشباه والنظائر، المرجع السابق، ص158. ولم أجد كلام الماوردي في أحد من كتبه المعروفة وهي: الأحكام السلطانية، والحاوي الكبير، والإقناع في فقه الشافعية. وإنما ذكر في الأحكام السلطانية أن الصلاة وراء الفاسق تصح، إلا أن ولايته لا تنعقد لأن الفاسق لا ولاية له. ينظر: الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص179.

[2] السيوطي، الأشباه والنظائر، المرجع السابق، ص158.

[3] الشافعي، الأم، المرجع السابق، 178/4.

يقتضي المحافظة على عدد المسلمين، فإن تصرف ولي الأمر يعد مناقضا لما تقتضيه المصلحة الشرعية تماما، لأن تحمل قتل المسلمين إنما هو من أجل كسر شوكة العدو وصده عن بلاد المسلمين، وهذا التصرف يساعد على تسليط العدو، وهو المحذور شرعا. فإذا تعمد ولي الأمر ذلك استحق العقوبة لتضييعه مصلحة المسلمين وتسبُبِه في جلب المفسدة لهم في حين كان عليه دفعها.

وللشافعي أيضا: إن ظهر المسلمون على طرف من أطراف المشركين، فهو عنوة يجب على الإمام قسمه على حكم الله تعالى في الغنيمة، فإن تركه الإمام ولم يقسمه، أو تركه لأهله، رد حكم الإمام فيه، لأنه مخالف للكتاب ثم السنة معا[1]، ولأن في ذلك تضييعا لمصالح المسلمين من أهل الجهاد.

ثالثا: في الجنايات

من الأمثلة التي يضربها فقهاء الحنفية تطبيقا لقاعدة "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة، ويظهر فيها تخلف تام للمصلحة في التصرف، ما صرحوا به ".. في كتاب الجنايات أن السلطان لا يصح عفوه عن قاتل من لا ولي له، وإنما له القصاص والصلح. وعلله في الإيضاح بأنه ناظر، وليس من النظر للمستحق العفو.."[2].

رابعا: في المنافع والمرافق العامة

وجاء في كتاب الخراج أن الإمام لا يحق له الإذن في إحياء الجزر والأراضي التي كونتها مجاري المياه، إلا إذا ثبت لديه عدم وجود ضرر. وفيه أيضا: يمنع المساس بالطريق العامة ولا حق للأمير في أن يُقطِع أحدا طريقا للبناء عليها[3]. وهذا ينطبق على الإجراءات التي اتخذتها الحكومة في بلادنا في الفترة التي أعقبت إلغاء الانتخابات سنة 1992م، والتي تمثلت في إقطاع الساحات العامة والمساحات الخضراء داخل المدن من أجل البناء عليها بإنشاء السكنات والمحلات، فتسبب ذلك في حرج وضيق شديد على المواطنين وأفسد تخطيط المدن بالكلية. فهذه النماذج وما في معناها، تعد تصرفات باطلة في نظر الشرع لما فيها من الضرر العام.

---

[1] ينظر: الشافعي، الأم، المرجع السابق، 191/4.

[2] ابن نجيم، الأشباه والنظائر، المرجع السابق، 369/1. وهو عند الشافعية أيضا: السيوطي، الأشباه والنظائر، المرجع السابق، ص158.

[3] ينظر: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الخراج، ط3، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1382هـ، ص 93-94.

خامسا: في الأموال العامة

لا يجوز أن يقدم في مال بيت المال غير الأحوج على الأحوج، وذلك استنباطا من حديث: "**إنما أنا قاسم وخازن، والله يعطي**"[1]، لأن التمليك إنما هو من الله تعالى، وليس للإمام أن يملّك أحدا إلا ما ملكه الله تعالى، وإنما وظيفة الإمام القسمة، والقسمة لابد أن تكون بالعدل، ومن العدل تقديم الأحوج والتسوية بين متساوي الحاجة فإذا قسم بينهما ودفعه إليهما علمنا أن الله ملكهما قبل الدفع وأن القسمة إنما هي معينة لما كان مبهما كما هو بين الشريكين[2]. ولا يقتصر الأمر على الحاجة فحسب، بل هناك معايير أخرى للاستحقاق من بيت المال كالتصدي للخدمة العامة بأنواعها، فيكون العطاء مرتبا بحسبها.

هذا، وكما قد تتخلف المصلحة في التصرف الذي يصدر عن صاحب الولاية، فإن تخلفها قد يبرز في شكل آخر عندما لا يصدر من صاحب الولاية أي تصرف في حين ينبغي عليه أن يفعل، وهو الإحجام عن التصرف، وهذا وجه من أوجه تخلف المصلحة؛ فتخلف المصلحة كما قد يكون بسبب موقف إيجابي من الولاية العامة، قد يحدث أيضا بموقف سلبي منها، وذلك يتحقق عندما يكون الظرف في طبيعته يستدعي التصرف والتحرك لمعالجته، ثم لا يصدر عن الولاية العامة موقف بإزائه. ومثال ذلك: عندما تشيع ظاهرة من الظواهر الضارة في المجتمع، ولا تتدخل الولاية العامة باتخاذ موقف بإزائها، أو تحدث كارثة من الكوارث الطبيعية، وتتخلف عن إنقاذ الأرواح في الوقت المناسب.

البند الثاني: أمثلة على التصرف بالمصلحة المخالفة للشريعة

أولا: في الجهاد

جاء في السير الكبير أنه إذا أمر الأمير جنده بمعصية أو بأمر يتيقنون فيه الهلكة، فإنهم لا يطيعونه في ذلك استنادا إلى أن النبي ﷺ استصوب فعل المهاجرين والأنصار، وفيهم عبد الله بن عمر، كانوا تحت إمرة خالد في بني جذيمة، فلم يطيعوه في قتل أسراهم الذين لم يحسنوا أن يقولوا

---

[1] رواه البخاري، كتاب فرض الخمس، باب قول الله تعالى: "فأن لله خمسه".

[2] تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، فتاوى السبكي، تحقيق حسام الدين المقدسي، دار الجيل، بيروت، 1412هـ، 1992م، 450/1.

أسلمنا فجعلوا يقولون صبأنا[1]. وترجم البخاري للحديث بقوله: "باب: إذا قضى الحاكم بجور أو خلاف أهل العلم فهو رد"[2]. وعلق ابن حجر على ذلك بقوله: "والغرض منه:[3] قوله ﷺ: "**اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد**" يعني: من قَتْلِه الذين قالوا صبأنا قبل أن يستفسرهم عن مرادهم بذلك القول، فإن فيه إشارة إلى تصويب فعل ابن عمر ومن تبعه في تركهم متابعة خالد على قتل من أمرهم بقتلهم من المذكورين به"[4]. هذا، وقد اعتبر رسول الله ﷺ فعل خالد خطأ بينا في الاجتهاد، وأبطله. وقد بعث النبي ﷺ عليا رضي الله عنه فوَدى هؤلاء بدياتهم لأنهم مسلمون[5]، فجَبَر الضرر الذي ترتب عن مخالفة الشرع، وهذا يعتبر من آثار التصرفات المخالفة للشريعة.

وفيه أيضا: أن الخليفة لو أذن لسرية في الخروج إلى الكفار وشرط عليهم أن يكون لهم النصف من الغنائم فرضوا بذلك، فأصابوا غنائم، لم يكن الأمر على ما قال، ولكن يخمّس ما أصابوا والباقي لهم. قال في الشرح: لأنه شرط لا يقتضيه الشرع، فيكون تقسيم الغنائم على حكمه الشرعي[6]. فرغم أن التصرف هنا لمصلحة المسلمين، إلا أنه أبطله بسبب مخالفته لحكم تقسيم الغنائم الثابت في القرآن.

---

[1] ينظر: محمد بن أحمد السرخسي، شرح كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: صلاح الدين المنجد، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، القاهرة، 1971م، 167/1. ولم يعتبر خالد إسلامهم لأنه وقع تحت السيف، لكن النبي ﷺ لم يقر اجتهاد خالد في ذلك.

[2] ونص الحديث عن سالم عن أبيه قال: بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة، فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا، فقالوا: صبأنا، صبأنا. فجعل خالد يقتل ويأسر، ودفع إلى كل رجل منا أسيره، فأمر كل رجل منا أن يقتل أسيره، فقلت: والله لا أقتل أسيري ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره. فذكرنا ذلك للنبي ﷺ فقال: "**اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد**" مرتين. رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب إذا قضى الحاكم بجور أو خلاف أهل العلم فهو رد.

[3] أي: الغرض من وضع البخاري هذا الحديث تحت هذا الباب رغم أنه ذكره من قبل في كتاب المغازي تحت باب بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة.

[4] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، المرجع السابق، 225/13.

[5] ينظر: السرخسي، شرح السير الكبير، المرجع السابق، 167/1.

[6] ينظر: المرجع نفسه، 2177/5.

ثانيا: في الأموال العامة

جاء في السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني: إذا قال الإمام في دار الإسلام: من أصاب ركازا أو معدنا فهو له، فإنه يؤخذ منه الخُمُس، ولا ينفذ أمر الإمام، قال الشارح: لأنه إبطال لحق الفقراء الثابت بالشرع[1]. فحتى لو رأى الإمام المصلحة في حث الناس على استخراج ما في الأرض من ثروات تكثيرا لأموال الأمة، فإنه لا يمكنه فعل ذلك بمعارضة حكم الشرع، وتكون هذه المصلحة مخالفة للشرع، فينفذ منها ما يوافقه ويبطل منها ما يخالفه.

نص في تحرير الأحكام على أن ما يؤخذ من أموال المسلمين في تجاراتهم ومعايشهم من المكوس والضرائب، كله ظلم بيِّن، وحَيْف متعين، وليس من بيت المال في شيء[2].

وفيه أيضا: "إذا غير السلطان أحكام البلاد في مقادير الرسوم العرفية في الحقوق الشرعية، إن كان الشرع يجيز ذلك والاجتهاد فيه، جاز ويصير الثاني هو الحق حينئذ، وإن منعه الشرع كان حيفا مردودا سواء بزيادة أو بنقصان، لأن الزيادة حيف على الرعية والنقصان حيف على بيت المال"[3].

وقد يتعلل أولو الأمر بالمصلحة في مثل هذه الضرائب، إلا أنها في الحقيقة مناقضة للمصلحة التي هي سند التصرف، إذ نجدها هنا ليست مضبوطة بمقصد الشارع في حفظ المال على المسلم.

ثالثا: في القضاء

أجاز الفقهاء لولي الأمر أن يقوم ببعض التشريعات التنظيمية في خطة القضاء تؤدي إلى تقييد مجال نظر القاضي إذا رأى المصلحة في ذلك، ولكنهم لم يعفوه من وجوب تغطية النقص الداخل على الخطة جراء ذلك. ومثاله: أن السلطان العثماني منع القاضي من سماع الدعاوى التي تزيد على خمسة عشر عاما، اتِّباعا لما ظهر آنذاك في القوانين الغربية، وهي مسألة سقوط الحق بالتقادم؛ فأجاز له الفقهاء ذلك اعتمادا على سلطته في تنظيم القضاء، ولكنهم أوجبوا عليه سماعها بنفسه، أو أن يأمر بسماعها كي لا يضيع حق المدعي[4]، لأنهم لم يعترفوا بجواز إسقاط

---

[1] ينظر: السرخسي، شرح السير الكبير، المرجع السابق، 2178/5.

[2] ينظر: ابن جماعة، تحرير الأحكام، المرجع السابق، ص150.

[3] المرجع نفسه، ص145.

[4] ينظر: ابن عابدين، رد المحتار، المرجع السابق، 420/5.

الحق بالتقادم في الشريعة. فمهما كانت المصلحة التي قد ينبني عليها إسقاط الحق بالتقادم، فلن تكون مسوغا لإبطال الحقوق التي يجب حفظها وهي مقاصد للشارع[1].

رابعا: في مجالات أخرى

ومن الأمثلة المعاصرة: مصلحة تشجيع السياحة الأجنبية من أجل إيجاد موارد مالية للدولة، وفتح مناصب للشغل، وتحريك عجلة الاستثمار... إلى غير ذلك من المنافع، غير أن ما يؤدي إليه من مفاسد بما يحدث عادة من فتح لطريق الشهوات بأنواعها واستباحة المحرمات وهتك الأعراض والحرمات، ناهيك عما نشهده في بعض البلدان التي شاعت فيها السياحة من فساد في الأخلاق وخراب للذمم والهمم، وهوان الإنسان على نفسه في سبيل ما يحصل عليه من عرض زائل من أولئك السياح... وهذه وغيرها مما لا يمكن حصره من الآثار السيئة هي مفاسد يدفعها الشارع ويأمر بدفعها أيا كانت المصالح التي يرجى حصولها لأن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح.

هذه أمثلة يسيرة من الفقه الإسلامي عما نص عليه الفقهاء وخرجوه على مسألة تقييد تصرفات ولي الأمر بالمصلحة، أو على قاعدة "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"؛ غير أن إعمالها بشكل صحيح، سوف يؤدي إلى أن تغطي بأثرها كل تصرفات الولاية العامة، ولن يكون ذلك قاصرا على ما يتعلق منها بحقوق الأفراد ومصالحهم فحسب، بل سيشمل سلطانها كل التصرفات ذات العلاقة بمصالح المسلمين العليا؛ في المجال السياسي والعسكري والاقتصادي، كما ستطول السياسة الخارجية والعلاقات الدولية، وما تتبناه الدولة من معاهدات دولية؛ الثنائية منها والجماعية. وخاصة منها المعاهدات والاتفاقيات الشارعة، التي تقيد الدولة في نظرها في المصالح الخارجية، وخاصة في مجال التجارة الدولية، وتمويل المشاريع الإنمائية وتطوير العلوم والتكنولوجيا... إلى غير ذلك مما يتعلق بحاضر الأمة ومستقبلها. هذا فضلا عن الاتفاقيات التي تقيد حرية تصرف الدولة على المستوى الداخلي، وتؤثر بشكل مباشر على التشريعات والقوانين الداخلية التي تنفذ على عامة أفراد الأمة؛ وكثيرا ما تحتوي هذه الاتفاقيات والمعاهدات على بنود، ليست مخالفة للشريعة في نصوصها فحسب، بل هي على نقيض مصلحة الشعوب التي تفرض عليها. وهذا لما تشكله أغلب هذه الاتفاقيات من قسر الشعوب على الخضوع لمبادئ ورؤى ومعايير وقيم لا

---

[1] وقد صرح ابن عابدين من المذهب الحنفي، وكان هو المذهب الرسمي للدولة العثمانية، أن السلطان الذي أمر بهذا إذا مات،رجع الحكم إلى أصله وهو سماع الدعوى. ينظر: رد المحتار، المرجع السابق، 420/5.

تنطلق من ذاتها، ولا تتناسب مع طبيعتها وهويتها وثقافتها، فضلا عن أنها تمهد لمصالح الدول القوية داخل هذه البلدان، لتزداد شعوبها غنى وتزداد الشعوب في الدول الضعيفة فقرا على فقر. وقد أثبتت هذه الاتفاقيات والمعاهدات نجاعتها في تفكيك بنية كثير من المجتمعات التي خضعت لسيادتها، فقد أحدثت خرابا واضحا على هذه المجتمعات.

وتقييد الولاية العامة بالمصلحة في كل مجالاتها، يعني بالضرورة أن هذه الولاية ينبغي أن تكون مسؤولة عن تصرفاتها في تحقيق تلك المصلحة أو تضييعها، وهذا ما سيتبين من المطلب التالي.

المطلب الثالث: مسؤولية الولاية العامة عن التصرفات المعيبة من جهة المصلحة

تقييد الولاية العامة بالمصلحة يستلزم بالضرورة أن تكون مسؤولة عن تصرفاتها في حال الإخلال بهذا القيد. وأهم ما نركز عليه هنا، تحديد الأساس الذي بنيت عليه مسؤولية الولاية العامة عن تصرفاتها فيما يتعلق بالمصالح العامة، والآثار المترتبة على هذه المسؤولية من الناحية العملية[1]؛ فمما يترتب على مسؤولية الولاية العامة عن تصرفاتها فيما يتصل بالمصلحة الشرعية، عدد من المبادئ: مبدأ عزل الإمام وخلعه إذا لم يقم بمصالح الدين والأمة، وهو أمر مترتب على رقابة الأمة على حكامها، وسنجمع بينه وبين أساس المسؤولية لوثاقة الصلة بينهما، بالإضافة إلى ثلاثة مبادئ أخرى سنضعها تحت عنوان: أثر مسؤولية الولاية العامة وهي: مبدأ الرقابة الذاتية للولاية العامة، ومبدأ جبر الضرر الناتج عن أخطاء الولاية العامة، ومبدأ محاسبة الولاة على تجاوز حدود الولاية:

---

[1] تجدر الإشارة إلى أننا لم نفرق بين الشق السياسي والشق الإداري من الولاية العامة كما هو معمول به اليوم في الأنظمة الحديثة، لأن ذلك سيؤدي إلى تحميل النظام الإسلامي وفقهه مفاهيم لا نعتقد أنه يحملها. خاصة وأننا نرى أنه نشأ متكامل البنية في مجال المسؤولية بأنواعها منذ البداية. وهذا على عكس الأنظمة الغربية التي بدأت بالمسؤولية الجنائية، ثم السياسية ثم شبه الجنائية. فقد تطورت بشكل تدريجي، حتى أصبح مجلس العموم في بريطانيا مثلا، له الحق في اتهام الوزراء، ليس بالمسائل الجنائية فقط، ولكن يتعدى الأمر إلى حد الأخطاء الجسيمة التي قد يرتكبونها أثناء عملهم، مثل قيامهم بعمل، أو إشارتهم بنصيحة لا تتفق وصالح البلاد. إلا أن الوزراء يستطيعون التهرب من مواجهة الاتهام بالاستقالة من الوزارة. ينظر في ذلك: أحمد محمد إبراهيم، المسؤولية السياسية للحكومة في النظام البرلماني، رسالة دكتوراه قدمت بكلية الحقوق، جامعة عين شمس، 1412هـ، 1991م، ص59.

الفرع الأول: أساس مسؤولية الولاية العامة ومبدأ عزل الإمام

السلطة ظاهرة اجتماعية قديمة، وهي سنة من السنن الثابتة في المجتمعات الإنسانية على اختلافها، وقد أقرها الإسلام ووضع لها قواعد تحكمها ومبادئ توجه سيرها، منذ تأسيسها إلى بلوغها أوج القوة والتمكين[1]. ومن بين المبادئ التي أرساها الإسلام بشأن الولاية العامة مبدأ المشروعية، وهو مبدأ يقوم على جعل أحكام الشريعة هي القانون الأعلى في الدولة. ولا يعتبر مبدأ المشروعية في الإسلام ضمانة للحقوق والحريات الفردية والجماعية فحسب، بل هو بالإضافة إلى ذلك ضمانة لحقوق الأمة الكلية والعامة. وهو الأساس الذي تقوم عليه مسؤولية الولاية العامة وما يترتب عليها من آثار، وعلى رأسها مبدأ عزل الإمام إذا انحرف عن جادة السبيل أو قصر في حق الأمة.

البند الأول: أساس مسؤولية الولاية العامة

وقد بني مبدأ المشروعية في الدولة التي أسسها الإسلام على اعتبارين في غاية الأهمية: التزام التشريع الإسلامي بمصادره المعروفة المتفق عليها والمختلف فيها. والمحافظة على مصلحة الأمة في مجموعها، كون الحاكم مخولا بالتصرف من أجلها وفي سبيل تحقيقها، إذ هي الهدف من توليته التي تتم باختيار الأمة بموجب عقد شرعي تترتب عليه حقوق وواجبات للطرفين. وقد أوردنا عددا من النصوص الشرعية التي ثبت بها تقييد الولاية العامة بالمصلحة الشرعية، وهي في أغلبها تتضمن مسؤوليتها عما تتحمله من أمانة الحكم، فلا حاجة إلى ذكرها في هذا الموضع.

وكما يعتمد مبدأ مسؤولية الولاية العامة على ما سبق ذكره من النصوص الشرعية، فهو يعتمد أيضا على أن سلطة الولاية العامة هي نتيجة عقد بين الإمام الذي يعد رأس الولاية العامة بمختلف درجاتها، وبين أفراد الأمة. وهذا ما يجعل افتراض إخلال أحد الطرفين بموجبات العقد أو ببعضها أمرا واردا منذ البداية. لذلك فإن فكرة الانحراف بالسلطة، أو جور السلطان إلى غير ذلك من التعبيرات، كانت مسألة معروفة في التاريخ الإسلامي ومن ثم في الفقه الإسلامي منذ وقت مبكر، تماما كما عرفت فكرة البغي على الإمام العادل. وربما كان من الأسباب الرئيسية التي دعت

---

[1] شاءت الإرادة الإلهية أن تتأسس دولة المدينة التي أنشأها النبي ﷺ في أرض بكر لم تجرب حكما ولا سلطانا ولا بنيت على أنقاض دولة سابقة.

إلى نشأة قضاء المظالم، هو بروز ظاهرة الانحراف بالسلطة، وليس فقط الممارسات المخالفة للشريعة، على الرغم من أن الانحراف بالسلطة وتجاوز حدود صلاحيات الولاية هو في حد ذاته مخالفة للشريعة في نهاية الأمر. وقد أطلقت ألفاظ كثيرة للتعبير عن هذا المعنى، مثل: الجور، والظلم، والحيف... وغيرها.

ولمعالجة الظاهرة، حاول الفقهاء أن يعبروا عن ذلك تعبيرا فقهيا، ويضعوا القواعد المناسبة ويزودوا القضاة بالقواعد التنظيرية والتطبيقية، فظهرت هذه المجهودات في مباحث القواعد الفقهية، وكتب القضاء والأقضية من الموسوعات الفقهية الكبرى، كما أفردت هذه الأغراض بمؤلفات مستقلة ككتب الأحكام السلطانية.

وأهم القواعد التي تبرز أهمية المصلحة وتقيد الولاية العامة بها، ومن ثم مسؤوليتها عند ممارستها للسلطة، القاعدة التي سبق ذكرها، وهي قاعدة "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة" بمعنى أن تصرف الولاية العامة معلق عليها، فإن كانت المصلحة موجودة فالتصرف صحيح وجائز، وإن غابت المصلحة بطل هذا التصرف. ورغم أن هذه القاعدة استعملت، غالبا، في مجال تصرفات الولاية الخاصة، أي في المعاملات المدنية؛ كالولايات على القُصّر، والولايات على الأوقاف... حيث كان بالإمكان إعمالها، في ظل الأنظمة الاستبدادية التي خيمت على المجتمعات الإسلامية ردحا من الزمن، فإن الفقهاء قصدوا إلى صياغة القاعدة صياغة عامة، بل هي أقرب إلى الولاية العامة من الخاصة باستعمالهم لفظ (الرعية) الذي يعد غالبا من المصطلحات السياسية التي ترتبط بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم، تعميما لمدلولها، وتيمنا بالحديث الذي استخرجت أو بنيت عليه، وهو حديث: " **كلكم راع فمسئول عن رعيته**...".

هذا إضافة إلى حق الأمة في الرقابة على الولاية العامة بناء على العقد الذي سبق ذكره، باعتبارها الطرف صاحب المصلحة. وبناء على مسؤولية الأمة عن دينها وعن نفسها وما تتحمله أمام الله تعالى من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي يعد في الإسلام أساس كل إصلاح، وأعلى مراتبه تقويم الولاية العامة وصدها عن كل مظاهر الانحراف.

البند الثاني: مبدأ عزل الإمام إذا لم يقم بمصالح الدين والأمة

مبدأ عزل الإمام وخلعه، إن لم يقم بمصالح الدين ومصالح الأمة، أثر من آثار حق الأمة في الرقابة على حكامها. فقد كان من أبرز ما قرره العلماء في كتبهم، رغم قلة الإمكانات السياسية لتنفيذ ذلك في واقع الأمر، قول بعضهم: "وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، مثل

أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها؛ وإن أدى خلعه إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين"[1].

فأكثر الأمة على أن العصمة ليست شرطا في الإمامة، "فمتى أقام (الإمام) في الظاهر على موافقة الشريعة كان أمره في الإمامة منتظما، ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عيارا عليه في العدول به من خطئه إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره. وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته، إن زاغوا عن سننه عدل بهم أو عدل عنهم"[2]. وقال الباقلاني بعد أن عدد الوظائف والواجبات التي أقيم الخليفة لأجلها: "فهذا الذي يليه ويقام لأجله؛ فإن غلط في شيء منه أو عدل به عن موضعه، كانت الأمة من ورائه لتقويمه والأخذ له بواجبه"[3]، فجعل غلط الإمام في أداء ما عليه من واجبات الإمامة وتقصيره في القيام بها أو الانحراف بها عن مقصدها، سببا في تسليط الأمة عليه؛ بتقويمه ورده إلى رشده، أو بعزله عن الإمامة إن لم يفلح التقويم.

وقال الجويني: "... وإذا جار والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه، ولم يرْعَوِ عما زجر من سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب"[4]، وهذه درجة متقدمة في التعامل مع الإمام الظالم حيث يمكن للأمة أن تستخدم أسلوب القوة والعنف معه إن تمادى في الغي والجور..

---

[1] الإيجي، المواقف بشرح الجرجاني، المرجع السابق، 353/2.

[2] عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، دار المدينة، بيروت، 1928م، ص278.

[3] الباقلاني، التمهيد، المرجع السابق، ص186. هذا من حيث المبدأ، أما عن وسائل ممارسة الرقابة فلم تتوفر للمسلمين طرق عملية ودقيقة للرقابة على الحكام، الأمر الذي يفرض علينا الاجتهاد لإيجادها تطبيقا لمبادئ الشريعة في الحكم. ينظر: السنهوري، فقه الخلافة، المرجع السابق، ص185-186. والحقيقة أن ذلك النقص كان نتيجة البيئة السياسية التي نشأت بعد عصر الخلفاء الراشدين والتي لم تكن تتيح التفكير في ترتيب الأمور السياسية لغير الحاكم. في حين نجد الأمة في العصر الأول قد ضربت أروع الأمثلة في التفاعل بين الحاكم والمحكوم، سواء على المستوي الفقهي أو السياسي، بل وحتى على مستوى الاحتكاك بين التوجهات السياسية المختلفة التي أدت إلى القتال في بعض الأحيان، حيث تمثل الصراعات السياسية التي حدثت –بغض النظر عن الأساليب العنيفة التي ظهرت فيها– قمة الوعي السياسي والحضاري لم يسبق له مثيل من قبل، وإرهاصا لنشوء أحزاب سياسية ... لولا الأخطاء الفادحة التي حدثت. ثم إن الفقهاء قد امتنعوا عن الخوض فيها حتى لا يقعوا في محذور النيل من الصحابة، ما أدى إلى عدم استثمار حقيقي لتلك التجربة على الصعيد الفقهي كما السياسي...

[4] الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1405هـ، 1985م، ص312.

فالسبب المتفق عليه الذي ينعزل به الإمام، هو كل ما يختل معه مقصود الإمامة، من مخالفة للشرع وتقصير في أداء الواجب واعتداء على الحقوق... ويدخل في ذلك أيضا العجز عن القيام بالمصالح[1].

هذا، و"إن الاتجاه الذي تسير نحوه الدساتير الحديثة، هو توسيع نطاق جواز مساءلة رئيس الدولة بما يجعله شاملا للجرائم العامة (أي المنصوص عليها في القوانين الجزائية للدولة) بالإضافة إلى جرائم الخيانة العظمى وما في حكمها..."[2]، ومفهوم الخيانة العظمى هو العمل على غير صالح البلاد والعباد، وخذلان الدين والانتصار لأهل الكفر والبدع، والإعانة على كل ذلك... وغيرها من مظاهر العجز والتقصير والخيانة في الأمانة. وإنه كلما ظهر للمسلمين سبيل إلى كف السلطة عن مثل ذلك، وجب عليهم الأخذ به وحرم عليهم التقصير فيه. ذلك أن الأمانة مشتركة بين جميع الأمة، ويجب عليها الأخذ على يد الظالم والخائن.. أما ما نقل عن عدد من العلماء من عدم جواز الخروج على الحاكم ونزع يد الطاعة منه، فليس في هذا الشأن، وإنما في موقف الفرد من السلطة إذا تعرض للاعتداء والظلم من قبلها، فلا يجوز له الخروج عليها دفاعا عن نفسه، استثناء من حق الدفاع عن النفس ضد أي اعتداء يتعرض له في نفسه أو ماله أو عرضه[3]، فالصبر المأمور به في الأحاديث الواردة في هذا الباب، هو ما تعلق بحق النفس في خصوص الأفراد، لأن تمام الطاعة يقتضي ذلك، لا ما تعلق بالحق العام وما فرضه الله تعالى على الأمة من الدفاع عن الدين والانتصار له.

الفرع الثاني: أثر مسؤولية الولاية العامة

بالإضافة إلى مبدأ عزل الإمام، وربما تأسيسا عليه، تترتب ثلاثة مبادئ أخرى على مسؤولية الولاية العامة:

---

[1] ينظر: كنون محمد بن المدني، حاشيته على شرح الزرقاني لمتن خليل، بهامش حاشية الرهوني، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1306هـ، 80/8. ينقل عن البكي وعن رأس العارفين في حواشيه عليه وعن غيرهما من العلماء.

[2] محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، 1410هـ، 1989م، ص231.

[3] ينظر: محمد بن أحمد بن محمد بن يوسف الرهوني، حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمتن خليل، المرجع السابق، 78/8-84.

البند الأول: مبدأ الرقابة الذاتية للولاية العامة

يترتب على مسؤولية الولاية العامة، مبدأ على درجة من الأهمية في ضبط تصرفات الولاية العامة، ألا وهو مبدأ الرقابة الذاتية أو الداخلية، بحيث يكون الرئيس الأعلى ضامنا لاستقامة العمل فيما خُوِّله من مهام وفيما تحت يده من الولاة والمتصرفين على اختلاف مراتبهم..

وهي سنة سنها النبي ﷺ في حياته فكان "...يستوفي الحساب على عماله ويحاسبهم على المستخرج والمصروف"[1].

كما تبع سننها الخلفاء الراشدون، فكان عمر رضي الله عنه يقول: "فمن ظلمته مظلمة فإني أعطيه الحق من نفسي وأتقدم عليكم وأبين لكم أمري ... فإنما أنا امرؤ منكم ولم يحملني سلطاني الذي أنا عليه أن أتعظم عليكم وأغلق بابي دونكم وأترك مظالمكم بينكم ولا يحملن بعضكم بعضا إلى أن يوقع إلى السلطان شأنه. فليستعذ بي، فإنه ليس بيني وبين أحد من الناس هوادة... وإنني مسؤول عن أمانتي وما أنا فيه"[2].

ثم إن عمر كان يشدد الحساب على عماله، فكان "إذا استعمل عاملا كتب له، واشترط عليه أن لا يركب برذونا ولا يأكل نقيا، ولا يلبس رقيقا ولا يغلق بابه دون ذوي الحاجات، فإن فعل فقد حلت عليه العقوبة"[3]. بل إنه لا يكتفي بذلك ويذهب إلى حد مصادرة شطر أموالهم إذا رآها زادت كثيرا عنها عند التولية، فقد "أمر عماله فكتبوا أموالهم، منهم سعد بن أبي وقاص، فشاطرهم عمر في أموالهم فأخذ نصفا وأعطاهم نصفا... وكان إذا استعمل عاملا كتب ماله"[4].

وعن عمر أيضا أنه قال: "أرأيتم إن استعملت عليكم خير من أعلم، وأمرته بالعدل، أقضيت ما علي؟ قالوا: نعم، قال: لا، حتى أنظر في عمله أعمل ما أمرته أم لا"[5]. وعنه أيضا أنه قال: "أيما عامل لي ظلم أحدا فبلغني مظلمته فلم أغيرها فأنا ظلمته"[6]. "فلا تقتصر مهمة الخليفة

---

[1] ابن القيم، الطرق الحكمية، المرجع السابق، ص227.

[2] محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، الثقات، تحقيق : السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، 1395هـ، 1975م، 197/2-198. وانظر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المرجع السابق، 282/3.

[3] السيوطي، تاريخ الخلفاء، المرجع السابق، ص101. وانظر قريبا من ذلك: ابن الجوزي، تاريخ عمر، المرجع السابق، ص108.

[4] السيوطي، تاريخ الخلفاء، المرجع السابق، ص111.

[5] عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، المرجع السابق، 326/11.

[6] أبو الفرج بن الجوزي، تاريخ عمر، المرجع السابق، ص110.

على اختيار الأصلح للولاية، بل عليه أن يوجهه حين يعينه ويراقبه طوال مدة ولايته"[1]. وقد سار الخلفاء الراشدون على عزل الوالي لمجرد الشبهة ناهيك عن الإهمال أو الخطأ أو الخيانة...[2]

ولقد بلغ حرص عمر ﷺ على ضبط ولاته ومراقبتهم في تصرفاتهم وعزلهم بسبب تقصيرهم، بل حتى بسبب شكوى الرعية منهم، أنه لما اشتكى إليه أهل الكوفة سعدا بن أبي وقاص واتهموه بعدم العدل، وقد كان ملك الفرس قد جمع الجموع لقتال المسلمين، قال: "والله لا يمنعني ما نزل بالمسلمين عن النظر في شكواهم" واستقدم سعدا، وكلف محمد بن مسلمة، وكان عمر يستعمله على اقتفاء آثار من شُكِي من العمال والتحقيق في أمرهم، فوجده بريئا. ولكن عمر عزله رغم ذلك وولى النعمان بن مقرن[3].

فلما تولى الخلافة عثمان ﷺ سار على نهج عمر، ثم إنه في آخر عهده تساهل مع عماله، وكان بعضهم من أهله وذوي رحمه، وتأول في ذلك صلة الرحم، فأنكر عليه الناس وتذمروا، حتى أدى ذلك إلى زعزعة الثقة بين الخليفة وبين عموم رعيته، وانتهى الأمر إلى الفتنة التي أدت إلى قتله[4].

---

[1] محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، دون ناشر، 1401هـ، ص322.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص224.

[3] ينظر في ذلك: محمد الخضري، إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء، تحقيق: عبد العزيز السيروان، دار الإيمان، بيروت، 1982م، ص96. حيث يعلل موقف عمر بأنه كان لا يحب أن يكون بغض بين الرئيس والمرؤوس لكي لا يؤدي ذلك إلى الفشل والخيبة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن عمر كان يعاني من أمر الكوفة لتعقد مزاج أهلها، ولكثرة ما عزل من ولاته عليها بسبب شكواهم. فاحتار فيمن يوليه عليهم. ولما سئل عن سبب همه وشغله قال: "وكيف وأهل الكوفة مائة ألف لا يرضون عن أمير ولا يرضى عنهم أمير". ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، المرجع السابق، 142/7.

[4] تضاربت الروايات حول موقف عثمان ﷺ، فمنها ما يفيد أنه تأول بعض النصوص الشرعية من الكتاب والسنة. ذكره ابن تيمية في منهاج السنة، المرجع السابق 154/3. ومنها أنه ولى من ذوي رحمه أمراء، فإذا تصرفوا على غير الصواب، استعتب فيهم فلم يعزلهم. السيوطي، تاريخ الخلفاء، المرجع السابق، ص 121-122. ثم إن ابن العربي أورد روايات تخالف ما عند السيوطي، منها أن عثمان ﷺ أشرف على القوم لما حاصروا بيته، وذكرهم بمعروفه، وبأعمال كان أرفق فيها بهم من عمر، وأنهم لما احتجوا على بعض الولاة عزله واستعمل غيره... ينظر: ابن العربي، العواصم من القواصم، المرجع السابق، ص131. والمناقشات التي حدثت بين عثمان والثوار الذين حاصروا بيته، تفيد بأن عثمان أقنعهم بسلامة موقفه، إلا أن الأحداث تطورت بعد ذلك على وجه غير محسوب بسبب تدخل المؤامرات السياسية. والذي نظنه من عثمان ﷺ أنه بريء من تعمد الانحراف بالسلطة، ولكنه كان ضحية أخطاء أقربائه وتجاوزاتهم، والله أعلم.

ومسؤولية الرئيس عن أعمال مرؤوسيه مسألة معروفة في كل الأنظمة وليست خاصة بالنظام الإسلامي، إلا أن الفقهاء يبرزون لنا في بعض فتاواهم أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، أعني أنه كما يكون الوالي الأعلى مسؤولا عن مشروعية تصرفات من تحت يده من الولاة والتزامهم مصلحة المسلمين، فإن المرؤوس أيضا مسؤول عند تنفيذ أوامر رؤسائه عن مشروعية هذه الأوامر وسيرها في خط المصلحة... فإذا أمر بما يخالف الشرع ويناقض المصلحة أصبح في حل من وجوب الطاعة، بل وجب عليه الامتناع منها.

وبالنظر إلى أن فقهاءنا قد حاولوا من قبل وضع أسس للرقابة على المصلحة في أبحاثهم حول الموضوع في مجال القواعد الفقهية، وناطوا التصرفات التي تصدر عن صاحب الولاية بالمصلحة، فقد جعلوا للولي العام حق التعقيب على الولي الخاص في حالة مخالفته للمصلحة، حتى لو كان تصرفه ضمن اختصاصه؛ هذا رغم ما استقر لديهم في هذه القواعد من أن الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة، وأن الولاية تتضمن الاجتهاد بطبيعتها.

ومن الأمثلة التي رتبها الفقهاء على هذه القاعدة: أن السلطان إذا أمر بعض أعوانه بقتل رجل، وهو يعتقد أنه لا يستحق القتل، فإنه يعد قاتلا كالآمر ويلزمه القصاص، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق[1]. بل إن منهم من ذهب إلى أبعد من ذلك، وهو أنه إذا كانت المسألة خلافية، وكان الإمام يعتقد جواز القتل، والمأمور يعتقد عدم جوازه فقتله، فإنه يضمن هو دون الإمام، لأن الإمام أمر بما يعتقد جوازه فلا ضمان عليه...[2]. قلت: وهذا محمول على ما لا يسوغ فيه الخلاف وينقض به الاجتهاد. لأن المحكوم مأمور بطاعة الحاكم لا مجرد تقليده، فإذا لم يكن في طاعته معصية، وجبت طاعته، وهي هنا ليست معصية وإنما تنفيذ لحكم الحاكم. والله أعلم.

البند الثاني: مبدأ محاسبة الولاة وعقوبتهم على تجاوز حدود الولاية

قد يكون لمبدأ عزل الإمام، إذا لم يقم بما عليه من مصالح الدين والأمة، أثر كبير في تحقيق التوازن بين الحاكم والمحكوم، وإرغام الولاية العامة على الالتزام بما عليها من حقوق الأمة، غير أن ذلك يعد آخر الدواء فيما يتعلق بردع الولاية العامة عن الانحراف بالسلطة عن غايتها ومقصدها.

---

[1] موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1403هـ، 1983، 479/9.

[2] عزاه ابن قدامة إلى القاضي، وهو أبو يعلي، وحمله على كون المأمور مجتهدا، لأن العامي له تقليد الإمام فيما رآه. ينظر: المغني، المرجع السابق، 480/9.

إذ ينبغي قبل الوصول إلى هذه المرحلة، أن تكون هناك آلية لمحاسبة الولاة الذين هم تحت إمرة الإمام عن أخطائهم وتجاوزاتهم، فلا يتحمل الإمام مسؤولية ما يصنعه هؤلاء إلا بعد أن يثبت رضاه بتجاوزهم وانحرافهم. ولابد أن يترتب على مبدأ الرقابة الذاتية أو الداخلية للولاية العامة، محاسبة كل من يتعدى حدود وظيفته أو يقصر في أدائها من الولاة، كما ينبغي توقيع العقوبة على من يظلم أحدا من أفراد الأمة، أو يستضعفه.

وهذا ما أرساه الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ فيما رواه الطبري: "خطب عمر فقال: يا أيها الناس إني والله ما أرسل إليكم عمالا ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم ولكني أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنتكم فمن فعل به شيء سوى ذلك فليرفعه إلي فوالذي نفس عمر بيده لأقصنه منه. فوثب عمرو بن العاص فقال: يا أمير المؤمنين أرأيتك إن كان رجل من أمراء المسلمين على رعية، فأدب بعض رعيته إنك لتقصه منه؟ قال: إي والذي نفس عمر بيده إذا لأقصنه منه. وكيف لا أقصه منه وقد رأيت رسول الله ﷺ يقص من نفسه؟ ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم ولا تجمروهم فتفتنوهم ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم ولا تنزلوهم الغياض فتضيعوهم"[1]

وهذا المبدأ الذي أرساه عمر ﷺ بكل ثقة، استنادا إلى سنة النبي ﷺ وسيرته في الحكم، يفند ما زعمه الخليفة معاوية بن أبي سفيان ﷺ عندما سأله بعض رعيته أن يقيده من أحد ولاته فقال: "أما القوَد من عمالي فلا يصح، ولا سبيل إليه، ولكن إن شئتم وديت صاحبكم..."[2]، فوداه من بيت المال وعزل الوالي. فالشطر الأول من موقف معاوية، وهو عدم الإقرار بوجوب القصاص من الولاة الظلمة، غير صحيح وغير مقبول لما سبق عن عمر ﷺ استدلالا بعمل النبي ﷺ، وهو ما ثبت عن باقي خلفائه الراشدين. أما الشطر الثاني فهو صحيح يستند إلى مبدأ جبر الضرر الذي سبق ذكره، لكنه مشروط برضا المجني عليه، لأن الدية إنما هي بدل عن حق القصاص. وأما عزل الوالي، فهو أقل ما يمكن فعله عقوبة للولاة الذين يتجاوزون حكم الشرع فيما وكل إليهم من أمور المسلمين.

---

[1] الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المرجع السابق، 273/3-274

[2] المرجع نفسه، 223/4. وهو عبد الله بن عمرو بن غيلان كان والي معاوية على البصرة، وقد حصبه رجل من بني ضبة بحجر وهو يخطب على المنبر، فقطع يده عقوبة له. ثم شكا بنو ضبة إلى معاوية تجاوز أميره في عقوبة صاحبهم فقال هذا القول. وانظر: علي بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت، 1427هـ، 2006م، 347/3.

إن منطق التشريع الإسلامي في هذا الشأن يقضي بأنه إذا كان التصرف على الرعية منوطا بالمصلحة، فإن الإفساد عليهم محظور شرعا؛ ويكلف صاحبه مسؤولية سياسية ومدنية وجنائية. على أن دور المصلحة الشرعية أبعد في ضبط تصرفات الذين يلون أمور المسلمين؛ فلا يقتصر على إبطال ما يضر بالأفراد فحسب، بل يتعداه إلى إبطال ما يضر بالأمة ومصلحتها العامة في الداخل والخارج. وهو أمر لا يقف عند الرقابة السياسية، بل يتعداه إلى الرقابة القضائية لما له من بعد قانوني في الفقه الإسلامي، بحيث يمكن للقضاء أن يتدخل للنظر في المسائل والقضايا ذات الصلة بالمصلحة الشرعية على كافة مستوياتها.

ولما كانت المصلحة من الأمور التي يتعسر ضبطها، ونتائجها إنما تظهر في الزمن المستقبل، فإن التعامل معها يكون بحسب طبيعتها؛ ووظيفة المتصرف واجتهاده فيها في غاية التعقيد لأن ذلك الاجتهاد يكون في أغلب الأحيان مبنيا على التوقع والخرص والتقدير... فنظر صاحب الولاية في المفاسد والمصالح مرتبط بمدى تقديره للنتائج التي قد تترتب على هذا التصرف أو ذاك، وهي نتائج غير مرئية بالنسبة له ساعة النظر، وإنما تظهر لاحقا. ومهما كانت قدرة الإنسان على التوقع والتقدير، فإنه ليس في مقدوره ولا في طاقته البشرية التحقق منه والتيقن به. ولذلك فإن اتخاذ القرار يتطلب شجاعة وقدرة على الإقدام من غير تردد مصداقا لقوله تعالى: (فإذا عزمت فتوكل على الله). فكيف يحاسب صاحب الولاية على أمر ليس في مقدوره التيقن منه؟

يبين العز بن عبد السلام لنا كيف يحاسب المتصرف في تقديره، وإلام يكون الاحتكام في هذا التقدير؛ يقول: "كَذِبُ الظنون نادر وصدقُها غالب، ولذلك يبنى جلب مصالح الدارين ودفع مفاسدهما على ظنون غالبة متفاوتة في القوة والضعف والتوسط بينهما، على قدر حرمة المصلحة والمفسدة ومسيس الحاجة. فمن بنى على ظنه في المصالح والمفاسد، ثم ظهر صدق ظنه واستمر ظنه بذلك، فقد أدى ما عليه... ومن أتى مصلحة يظنها أو يعتقدها مفسدة كبيرة، ثم بان كذب ظنه، فقد فسق وانعزل عن الشهادات والروايات والولايات، ولا يحد عليها، لأنه لم يحقق المفسدة، وكذلك لا يعاقب عليها في الآخرة عقاب من حقق المفسدة. ومن أتى مفسدة يعتقدها، أو يظنها مصلحة واجبة أو مندوبة أو مباحة، فلا إثم عليه لظنه. ويترتب على تلك المفسدة أحكامها اللائقة بها، من تغريم وغيره"[1].

---

[1] العز بن عبد السلام، القواعد الصغرى، المرجع السابق، ص 62-63.

فهذه العبارة الأخيرة تفيد أن رفع الإثم والتجريم عن المتصرف إذا كان قد تسبب في المفسدة أو أتاها ظانا أنها مصلحة مطلوبة أو مباحة شرعا، لا يعني إخلاءه من المسؤولية المدنية وتعويض المتضرر... وقوله: "وغيره"، يدل على أن الأمر مفتوح بحسب مركز المتصرف، والضرر الذي أحدثه، فلو كان صاحب ولاية، فأقل شيء أن يعفى من مهام منصبه إذا أحدث مفسدة معتبرة.

البند الثالث: مبدأ جبر الضرر الناتج عن أخطاء الولاية العامة

زيادة على ما يتحمله الولاة من مسؤولية إزاء تصرفاتهم وإزاء الأخطاء التي يرتكبونها، فإنه يجب جبر ما ينتج عن هذه التصرفات من أضرار تقع على الأفراد في أنفسهم وأموالهم.. وقد نص كثير من العلماء على أن الإمام ضامن لما تلف من أموال المسلمين وأنفسهم إذا تصرف على خلاف المصلحة، أو صدر منه تصرف يغلب عليه المفسدة، سواء كان ذلك منه عن عمد أم عن خطأ في التقدير.

فاتفق العلماء على أن الإمام إذا نفذ عقوبة على شخص وكانت هذه العقوبة من العقوبات المقدرة الواجبة، ثم أدى ذلك إلى تلفه أو هلاكه، فإنه لا يضمن، أما إذا كانت العقوبة غير مقدرة وهي عقوبات التعزير، فقد اختلفوا في مدى ضمانه.

فذهب الشافعي إلى أنه إذا مات بعقوبة غير مقدرة ضمن المعزِّر لأنه بالتلف تبين عدوانه، فيضمن الإمام وعليه العقل والكفارة[1].

وذهب مالك وأحمد إلى أن كل من تلف بعقوبة جائزة فالحق قَتَله، سواء كانت واجبة أم مباحة، وسواء كانت مقدرة أم غير مقدرة إذا لم يتعد في تنفيذ العقوبة، وعلى هذا لا يضمن عند سراية القود في الطرف وإن لم يكن واجبا[2].

وذهب أبو حنيفة إلى أنه يضمن في الجائز ولا يضمن في الواجب، فيضمن سراية القود، ولا يضمن سراية التعزير لحق الله تعالى[1].

---

[1] ينظر: الشافعي، الأم، المرجع السابق، 6/189-190. وكذلك الحكم عنده إذا ضرب الرجل امرأته أو ضرب المؤدب الصبي...

[2] هذا المثال ضربه ابن تيمية على أن القصاص (القود) غير واجب، إلا أن الشافعي ذكر القصاص مع الحدود في أنه لا يؤاخذ فيه على التلف: كتاب الأم، المرجع السابق، 6/190. وسِراية القوَد، هو أن يترتب على قطع العضو مضاعفات تؤدي في النهاية إلى فساد عضو لا يتعلق به حكم القصاص، أو موت المقطوع.

ومن الفتاوى أن القاضي إذا تعمد الجور كان ضمان تلف المحكوم عليه في ماله[2].

ومنها: قول العز بن عبد السلام: "إذا أخذت الأموال بغير حقها، وصرفت إلى من لا يستحقها، أو أخذت بحقها وصرفت إلى من لا يستحقها، وجب ضمانها على صارفها وآخذها، سواء علما أم جهلا.." فإن مات أحدهما أخذت من تركته[3].

من أمثلة ذلك: ما جاء في المغني، أنه إذا حفر رجل بئرا في طريق ضيق، فعليه ضمان من هلك به لأنه متعدٍّ، وسواء أذن له الإمام في ذلك أم لا، بل إنه حتى إذا فعلها الإمام فعليه الضمان، لأنه ليس للإمام الإذن فيما يضر المسلمين؛ فاعتبر ابن قدامة إذن الإمام كأن لم يكن، لأنه إذن في ضرر بيِّن. ورد على ما أورده رأيا للشافعية أنه يجوز للإمام الإذن بالحفر في الطريق، قياسا على الإذن بالقعود، والبيع فيه، بأن الطريق حق مشترك، والحفر فيه بغير إذن أهله ولغير مصلحتهم، فلا يجوز للإمام الإذن بالحفر فيه، وإنما جاز له الإذن بالقعود لأن ذلك لا يدوم ويمكن إزالته في الحال، فأشبه القعود في المسجد[4].

هذا على مستوى الأضرار الفردية والمحدودة التي تنجم عن التصرفات التي هي على خلاف المصالح أو تنجم عنها المفاسد. ولكن كيف يمكن تقرير مسؤولية الولاية العامة، إذا كانت

---

[1] ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة، المرجع السابق، 3/149-150. ابن قدامة، المغني، المرجع السابق، 10/349. الأبي، شرح صحيح مسلم، المرجع السابق، 4/476. وينظر أيضا: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي، المرجع السابق، 1/451. وقد كيف الأمر بالتفريق بين الحق والواجب، فالأول يتقيد بشرط السلامة بينما لا يتقيد الثاني، وحسب هذا التصنيف يتفق أبو حنيفة مع الشافعي، رغم اختلافهم في تحديد ما هو جائز وما هو واجب. ويتفق أحمد مع مالك في عدم التفريق. إلا أن الحطاب نقل عن صاحب الجواهر أن التعزير جائز بشرط سلامة العاقبة، وذلك تعليقا على قول خليل في المختصر: "وضمن إن سرى" أي إن ترتب تلف عن التعزير. ينظر: الحطاب، مواهب الجليل، المرجع السابق، 6/321.

[2] ينظر: ابن عابدين، رد المحتار، المرجع السابق، 7/52. ومحمود حمزة، الفرائد البهية في القواعد الفقهية، دار الفكر، 1236-1305هـ، ص215.

[3] العز بن عبد السلام، القواعد الصغرى، المرجع السابق، ص81. والعبارة الأخيرة ملخص لتمام كلامه.

[4] ينظر: ابن قدامة المقدسي، المغني، المرجع السابق، 9/566. قلت: أين كلام فقهائنا مما نشاهده اليوم من تصرفات تصدر عن السلطة غير موافقة للمصلحة ولا للعقل، وفيها من المضرة وتفويت المصلحة ما لا يغفل عنه عاقل. مثال ذلك تدني مستوى تخطيط المدن بما يحقق راحة السكان، بل وإفساد المدن الموجودة فعلا بإنشاء المباني في طرقات المدينة وساحاتها التي إنما جعلت مساحات خضراء أو ساحات للعب الأطفال وتنزه الكبار... وهذه التصرفات هي مفاسد يتفق عليها أهل العقل لا يحق لصاحب الولاية الإقدام عليها لما فيها من تعد على حقوق الناس المشتركة.

الأضرار الناجمة عن تصرفاتها أضرارا كارثية تعم مفسدتها وتدوم؟ كيف ونحن نشهد اليوم كثيرا من مظاهر تفريط الولاية العامة في مصالح المسلمين حيث أصبح مدى الأضرار لا يقف عند حد.

وأبسط مثال على ذلك بناء المدن الكبرى على مواقع زلزالية أو بركانية، مما يجعل الخسائر فادحة عند حدوث مثل هذه الحوادث[1]. هذا فضلا عن التقصير في وضع القوانين الملزمة بالبناء وفق الشروط الملائمة للأرض الزلزالية، وعدم الصرامة في متابعة المخالفات الخطيرة في إنجاز المشروعات العقارية...[2]

فإذا كان الفقهاء يحملون المسؤولية من حفر حفرة في طريق الناس، إذا وقع على أحدهم ضرر... أليس من الأولى أن تكون مسؤولية من يقصر في حق قرية، أو مدينة، أو قطر بأكمله أعظم؟ نعتقد أن مثل هذا التفريط أعظم من الجرائم الإنسانية التي اقترفها بعض قادة الجيوش الذين تقوم المحاكم الدولية اليوم بمتابعتهم.

إن كون المصلحة الشرعية قيدا على الولاية، معناه أن التصرفات التي تصدر عن أي جهة ذات ولاية عامة، أو منبثقة عن الولاية العامة، وقد تخلفت فيها المصلحة بوجه من الوجوه المعتبرة في ذلك، تكون تصرفات باطلة ولا تترتب عليها آثارها. ومن هنا كان من حق الجهات الشرعية المخولة بإبطال هذه التصرفات أن تلغيها وتصدر أحكاما بالتعويض العادل لصالح المتضررين من جرائها. وهذه الجهات هي في غالب الأحيان الجهات القضائية.

لابد من التسليم بأن آليات مراقبة السلطة وإيجاد الأطر السياسية والقانونية لضبطها وإعطاء الأمة القدرة على محاسبتها هي ابتكار غربي، ولكن إرساء المبدأ، ووضع التشريع الذي

---

[1] مما يمكن أن ينطبق عليه هذا المثال، مدينة طهران الإيرانية، التي حذر الخبراء مسؤوليها من أنها تقع على شق زلزالي كبير، ونصحوهم بنقل العاصمة إلى مكان أكثر أمنا، غير أن هذه التحذيرات لم تجد من يسمعها أو يستجيب لها. فهل يمكن اعتبار هذا النوع من الامتناع عن التصرف تخليا عن الواجب الذي تفرضه المعرفة بالمخاطر الموجودة والمحتملة؟

[2] من الحوادث المؤلمة ما يحدث في بلاد المسلمين من كوارث طبيعية تودي بحياة آلاف الناس بسبب قلة وسائل الحماية التي ترصد لمثل هذه الحوادث أو انعدامها في أغلب الأحيان. والأمثلة على ذلك كثيرة جدا، منها: زلزال (بام) في إيران الذي أحدث خسائر فادحة رغم أنه لا يصل في قوته إلى درجة الزلازل التي تقع في اليابان أو أمريكا... ومثله زلزال تركيا حيث تضاعفت الخسائر البشرية والمادية أضعافا كثيرة بسبب هشاشة البنيان وضعف الرقابة على النشاط العقاري وما يجري فيه من الغش والتساهل في معايير البناء.

يعطي الأمة القدرة على محاسبة الحكام ومراقبتهم ... هو من ابتكار الإسلام[1]. غير أن المسلمين قد فقدوا هذه المقدرة بمجرد فقدان الحكام القدرة على الالتزام بحدودهم، وفقدان الشعوب القدرة على التفاعل والفعل السياسي البنّاء، الذي يوقف هؤلاء الحكام عند هذه الحدود. ولم تنشأ قوى سلمية توجد التوازن في المجتمع بين الحاكم والمحكوم وتردع السلطة عن طغيانها سوى في القرنين أو القرون الثلاثة الأخيرة على أيدي الغربيين. ثم أصبحت آليات الديمقراطية فتحا إنسانيا ينبغي المحافظة عليه وتقديره، والعمل على تطويره وتفعيله.. لتحقيق أهداف الإسلام في السلطة والمجتمع، وتفعيل منهجه في العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

[1] ابتكار الإسلام لنظم الحكم القائمة على الاختيار وعلى مراقبة الحكام ومحاسبتهم، من المسائل المسلمة، إلا أن تجربته قد تعرضت للإجهاض بسبب عدم استعداد الشعوب، الداخلة في الإسلام على أطراف الجزيرة العربية، لاستيعاب مفاهيمه الجديدة وتفعيلها في الواقع. فقد تعودت، في أغلبها، على القهر والاستبداد في ظل الإمبراطوريتين: الفارسية والرومانية، إذ لم تكن هذه الشعوب تملك ثقافة سياسية تتناسب مع الوضع الجديد. يدلك على ذلك أن أهل الأمصار، هم من كانوا سببا في الفتنة التي انتهت بقتل أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه، ولم تنجح خلافة الإمام علي في إخماد هذه الفتنة، بل لاقى رضي الله عنه عنتا كبيرا في قيادتهم وإدارة أمور الدولة، وفق قواعد الإسلام ومبادئه فكانت تأويلاتهم للشرع ضالة مضللة، والتزامه بالشورى معهم محنة مذهبة للرأي وحسن التدبير. حتى انتهى أمر الدولة الإسلامية إلى الملك، فلاقى بذلك نوعا من الاستقرار.

خلاصة الفصل الرابع

ننتهي في هذا الفصل إلى أن المصلحة الشرعية التي تخضع لتقدير الولاية العامة، هي مصلحة منضبطة شرعا من ناحيتين؛ ناحية تتعلق بما يجب أن تتصف به في ذاتها، وهو أن تكون منضوية داخل المنظومة التشريعية العامة للإسلام، فتخضع أولا للإطار الشرعي العام في التشريع شكلا ومضمونا، وسيلة ومقصدا، فلا تخرج عن أحكام الشريعة، وإذا حدث تعارض بينها وبين بعض ظواهر النصوص الشرعية، ففي إطار الترجيح بين المصالح الشرعية المتعارضة. وهي تخضع ثانيا لمقومات النظر الشرعي والعقلي الذي يعتمد استمداد مضمون المصلحة التدبيرية من منابع يقرها الشرع، كالمعروف ومقاصد الشريعة بمعنييها العام والخاص، بالإضافة إلى الحكمة والعلم والمعرفة والخبرة والتجربة الإنسانية، وكل ذلك في إطار ضوابط شرعية تحكم الاجتهاد في تحديد المصلحة الشرعية التي ينبغي على الولاية العامة السعي في تحصيلها.

أما الناحية الثانية، فتتعلق بكيفية الوصول إلى اتخاذ التدبير الذي ينبني على المصلحة، وهو ضرورة مشاركة الأمة في تبني السياسات العامة التي توجه وترسم الخطوط الكبرى لحركة الولاية العامة في سبيل تدبير المصالح. وذلك ثابت بنصوص الشريعة التي تفرض على الأمة المشاركة والتعاون مع ولاة الأمر في السعي في سبيل المصالح العليا للدين وللأمة، كما تفرض على ولاة الأمور مشاورة أهل الرأي والعلم والوجه من الأمة فيما يعظم من الشؤون العامة. فجعل الإسلام الشورى بذلك قيدا على تصرفات الولاية العامة حتى لا تتفرد بالقرار ولا تستبد بالتدبير، كما جعل منها ضمانة لضبط المصلحة التدبيرية حتى لا تتجاوز حدود الشرع ولا تعدو موازين العقل والعدل.. فوجب بذلك تفعيل مبدأ الشورى بآليات عملية تضمن مشاركة الأمة في الحكم.

هذا، وإنه كما جعلت المصلحة سلطة تقديرية في يد الولاية العامة، فهي من جهة أخرى قيد عليها، لأنها لم تُمنَح تلك السلطة إلا من أجل تحقيق مقاصد شرعية معينة، فلا يمكن أن تستعملها في غير ما خُوِّلتها لأجله. وذلك يعني أن الولاية العامة مطالبة بتحقيق المصلحة واتباع قصد الشارع في ذلك، فإن خرجت عن ذلك بطلت تصرفاتها واستحقت المساءلة بحسب نوع الخروج ومقداره. ويترتب على مبدأ مسؤولية الولاية العامة عن تصرفاتها في مجال المصلحة عدد من المبادئ، تتمثل في: عزل الإمام إذا فرط أو قصر في مصالح المسلمين، وأولى إن ضيعها، وضرورة الرقابة الذاتية على الولاية العامة، ومحاسبة الولاة على أخطائهم وعقوبتهم على تجاوز حدود الولاية، ثم جبر الضرر الناتج عن أخطاء الولاية العامة.

خاتمة البحث

يرتبط البعد السياسي للمصلحة الشرعية ارتباطا وثيقا بالولاية العامة للدولة في الإسلام، فهو موضوع وظيفتها ومناط اجتهادها في القيام بواجبها تجاه الأمة. والمقصود بالولاية العامة هو السلطة السياسية؛ وهي على اختلاف مراتبها تندرج تحت مسمى الخلافة، وعنها تنبثق؛ فهي حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، وتعتمد على ثلاثة مقومات أساسية: العقيدة وما تقوم عليه من فكر أولا، والفقه بالأشكال التي يطرحها لتأطير الحركة من خلال نظم الممارسة ثانيا، والسياسة؛ أي الحركة التي تتجسد فيها تلك الممارسة أخيرا. ومن المسلّم أن شكل الولاية العامة في الإسلام ليس توقيفيا، بل يتحدد بالخصائص المميزة له على مستوى التنظيم؛ فتراعى هذه الخصائص في أي مشروع لوضع النظم، وتتمثل في: كونها مظهرا من مظاهر خلافة الله تعالى في عباده، وأنها تقتصر على الظاهر من أمورهم، وفق ما اقتضاه الشارع من التجرد من مصالح النفس والتفرغ للمصالح العامة التي لا تخرج عن مقاصد الشريعة. فالولاية العامة أمانة بيد من يتولاها؛ يشترط فيه الأمانة والكفاية إجمالا، حيث تتحدد الشروط بحسب طبيعة الولاية وحجمها ومتطلباتها... فأولو الأمر أناس من أفراد الأمة تختارهم للقيام على مصالحها، ولتدبير شؤونها العامة من غير امتياز لهم عليها.

تمثل الولاية العامة منهجا متميزا للحكم تفرد به الإسلام، سواء من حيث الوظيفة المنوطة بها، أو من حيث الغاية التي تسعى إلى تحقيقها؛ هي معنى مجرد يتحقق بتحقق أركانه، يتميز بأنه: قابل للتطور في شكله وبالتالي في حركته، فيعطي الأمة القدرة على تأهيل مؤسسات الحكم لتقوم بواجبها في أداء رسالتها. وقد نيطت بها وظائف متعددة تتجلى في ثلاثة مظاهر: وظيفة القضاء، ووظيفة مصلحية، ثم وظيفة اجتهادية شورية، وأغلبها شركة بينها وبين أفراد الأمة، حيث لا تحتكر الولاية العامة من هذه المجالات سوى حيز محدود.

أما المصلحة الشرعية فهي مفهوم عام يتصل بكل ما يقره الشارع الحكيم أو يدعو إليه مما يجلب المنافع لأفراد المسلمين وجماعتهم ويدفع عنهم المفاسد والمضار، وقد سجل هذا البحث وجود فروق دقيقة بين مدلول المصلحة الشرعية عند الفقهاء ومدلولها عند الأصوليين. فاستعمال الفقهاء للمصلحة أوسع منه عند الأصوليين، لاقتصار أصول الفقه على أصل تشريع الأحكام إجمالا، وتوسع الفقه إلى ربط كل فعل من أفعال المكلفين بحكم الشارع، وهو الغالب الأعم في الاستعمال، وهي بهذا الاعتبار: منفعة مجتلبة، أو مضرة مستدفعة أو ما كان طريقا إليهما، أقر الشارع الناس عليها فهي على التخيير، أو ندبهم إليها أو أوجب عليهم تحصيلها.

وقد قسمت المصلحة الشرعية تقسيمات عديدة: بحسب ما ظهر من اعتبار الشارع لها في تشريع الأحكام، وبالنظر إلى الدارين، وبحسب مدى الحاجة إليها، وبحسب تعلقها بالفرد والجماعة، ولكل منها آثار علمية وعملية تخدم نظر الولاية العامة في الموازنة بين المصالح والترجيح بينها. إلا أن للمصلحة الشرعية تقسيما تقسيما آخر لم يعتن به الباحثون، وهو تقسيم يتعلق بالنظر إلى مناط المصلحة، بناء على ما عرف عند العلماء من تصنيف سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وما صدر عنه من أقوال أو أفعال أو تقريرات جزئية، إلى ما قصد به التبليغ وما لم يقصد به، وبناء على أن علوم الشريعة على ضربين مختلفين؛ في طبيعة كل منهما، وفي وسائل الاجتهاد فيه. وهذا ما تعرض للإهمال في عصرنا، بسبب عزل علماء الأمة عن المشاركة في أمور الحكم والاجتهاد للقضايا العامة.

وقد تبين أن المصلحة الشرعية بهذا الاعتبار على نوعين: مصلحة تشريعية، تتميز بكونها كلية أبدية وعامة، ومصلحة تدبيرية هي موضوع السياسة، وعليها ينبني تصرف أولي الأمر. وقد تم تعريفها بأنها: "جلب نفع خالص أو راجح للأمة، ودفع ضرر خالص أو راجح عنها في الحال أو الاستقبال". على أن السياسة في نظر علماء المسلمين صناعة وفن للحكم يتطلب من دارسه وممارسه اكتساب علوم أخرى إضافة إلى علوم الشريعة... وحقيقتها: رسم الأهداف والسعي إلى تحقيقها بتسخير الوسائل الممكنة، مع التناسب بين الوسائل المبذولة والأهداف المرجوة. ثم اختص مضمون السياسة عند الفقهاء، بما يمارسه صاحب الولاية من اجتهاد في فرض النظام وتدبير المصالح، وما يتخذه من وسائل لتنفيذ أحكام الشريعة وتحقيق مقاصدها، إلا أنها عرفت أخيرا بمعنى عام، وهو ممارسة وظيفة الولاية في أوسع نطاقها، وهي تدبير أمور الناس وشؤون دنياهم بشرائع الدين. وعلى هذا فإن السياسة الشرعية بمعنييها العام والخاص تعني مواجهة المشكلات المتجددة وغير المحصورة للمجتمع المسلم، بما في يد أولي الأمر من نصوص شرعية، وما خولتهم الشريعة من صلاحيات تدبير واجتهاد في تحصيل الخير للمجتمع المسلم ودفع الشرور عنه، والأخذ بيده نحو الفلاح في الدنيا والآخرة. كما يمكن إطلاق فقه السياسة الشرعية على ما ترتب عن ذلك من أحكام، لتمثل في مجموعها القوانين التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم وتضبط تصرفات أولي الأمر تجاه حقوق الناس، فتكون بذلك تجسيدا لأسلوب الحياة العامة التي ينبغي أن يلتزم بها المجتمع الإسلامي ويتميز بها عن غيره من المجتمعات، وهذا مغزى وصفها بالشرعية، إذ تلتزم الإسلام عقيدة ومنهجا وتشريعا وغاية، مما يعطي للسياسة الشرعية أبعادا أوسع، لتعبر عن منهج الإسلام في الحكم.

ولما كان المعنى الخاص للسياسة الشرعية هو: السلطة التقديرية التي منحها الشارع لأولي الأمر خارج إطار الحكم الشرعي الثابت بدليل من الأدلة الشرعية المعروفة عند الفقهاء، فإن هذا المعنى يمثل حقيقة الاجتهاد الذي لا تنفك عنه الولاية العامة، وهو الاجتهاد في المصلحة الشرعية التدبيرية، وهو ضرب آخر من الاجتهاد غير الاجتهاد في الحكم الشرعي، يمتد أصله إلى ما بينه العلماء من التفريق بين تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم التي قصد بها التشريع، وتصرفاته التي لم يقصد بها ذلك. ويعتمد النظر في المصلحة على منهج متميز ضمن مقاصد الشريعة بمعنييها: الضيق المقتضي لحفظ الكليات الخمس المعروفة، والواسع الشامل لعمارة الأرض وتحقيق عبودية الإنسان لخالقه، وخلافته تعالى في الأرض، وهذا يستلزم بالضرورة أن تكون الأمة الشريك الأساسي في اتخاذ القرار السياسي المتعلق بهذه المصالح وفق شمولية الإسلام وعالميته، لأن الأمة الإسلامية هي الأحق بمركز الخلافة.

وكما أن المصلحة الشرعية سلطة تقديرية في يد الولاية العامة، فهي من جهة أخرى قيد عليها، ذلك أنها لم تُمنَح تلك السلطة إلا من أجل تحقيق مقاصد شرعية معينة، فلا يجوز أن تستعملها في غير ما شرعت لأجله؛ فهي مطالبة بتحقيق المصلحة واتباع قصد الشارع فيها. وقد دلت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة على هذا التقييد، وعليه كان عمل الخلفاء الراشدين؛ فقعّد له الفقهاء وفرّعوا على تلك القواعد بما يتناسب مع الأحوال في كل عصر، وركزوا في ذلك على شروط المتولي من أجل تحقيق مقاصد الشارع في تلك الولايات، وعلى الأموال العامة وضبط طرق جمعها وصرفها، بوصفها عماد المصالح.

ويترتب على مبدأ تقييد الولاية العامة عدة آثار، منها: بطلان التصرفات المخالفة للمصلحة الشرعية، وقد أوكل الفقهاء مهمة إلغائها للقضاء، ومنها: مسؤولية الولاية العامة عن الأخطاء التي تصدر عنها سياسيا وجنائيا؛ حيث تفرز هذه المسؤولية نتائج عديدة منها -على الأقل-: عزل الإمام إذا فرط أو قصر في مصالح المسلمين أو ضيعها، وضرورة الرقابة الذاتية على الولاية العامة، وجبر الضرر الناتج عن أخطاء الولاية العامة، ثم محاسبة الولاة وعقوبتهم على تجاوز حدود الولاية.

ولأن هذه الأحكام ثابتة بالأدلة الشرعية في ديننا، فإن من واجب الأمة أن توجد الآليات المناسبة لتنفيذها، ولرد الحقوق إلى أصحابها، وإلزام المسيء بما عليه من مسؤولية، بإيجاد قوى سلمية تحدث التوازن في المجتمع بين الحاكم والمحكوم، وتردع السلطة عن طغيانها وتلزمها بما عليها، وبتطوير الأساليب الممكنة لتفعيل الشورى في المجتمع الإسلامي.. وتحقيق أهداف الإسلام في

السلطة والمجتمع، وذلك من مقتضيات المصلحة التدبيرية الذي أطلقنا عليه: البعد السياسي للمصلحة الشرعية.

الفهارس

فهرس الآيات

98 355		نعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾
30 33 46 73 262	59	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾
267	64	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾
98	65	﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾
286	79	﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ. . .﴾
126	82	﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾
73 98 221	83	﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾
288	104	﴿وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾
46	105	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾
		سورة المائدة
36	3	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾
382	8	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾
264	33	﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا . . .﴾
46	44	﴿. . . فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾
158 159	48	﴿. . . لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا . . .﴾
167	67	﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ

إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ)		
(... أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ...)	95	132
﴿ سورة الأنعام ﴾		
(وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ...)	152	359
(إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ)	159	105
﴿ سورة الأعراف ﴾		
(وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا)	56	355
(وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ)	129	271
(... وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ)	142	355
﴿ سورة الأنفال ﴾		
(وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ..)	46	105
(وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ)	60	103 288 303
(وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)	72	126
﴿ سورة التوبة ﴾		
(هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ)	33	91
(وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...)	71	22 102
(وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ...)	107	381

﴿ سورة هود ﴾		
(. .واسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا . .)	61	267
(فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ)	112 – 113	299
﴿ سورة النحل ﴾		
(ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ. وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)	75– 76	272
(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ)	90	382
(إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ)	100	23
﴿ سورة الإسراء ﴾		
(وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا)	19	124
(وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ. . .)	34	359
﴿ سورة الكهف ﴾		
(هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا)	44	35
﴿ سورة طه ﴾		
(وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا . . .)	132	270
﴿ سورة الأنبياء ﴾		
(إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ)	92	105

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾	105	272
﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾	107	244
سورة الحج		
﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾	27	267
﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾	41	271
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾	77	235
سورة المومنون		
﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾	115	93
سورة النور		
﴿. . . وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾	15	206
﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ . . .﴾	55	293
﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾	62	340
سورة الفرقان		
﴿. . . إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾	44	272
سورة الشعراء		
﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ. الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾	151 152	355
﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾	215	383

﴿ سورة القصص ﴾		
(. . . أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)	57	263
(وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ)	77	123
﴿ سورة العنكبوت ﴾		
(قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ. . .)	20	267
(وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)	64	123
﴿ سورة سبأ ﴾		
(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)	28	244
﴿ سورة يس ﴾		
(وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ)	61	270
﴿ سورة الزمر ﴾		
(. . . وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ. . .)	74	272
﴿ سورة غافر ﴾		
(إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ)	51	30
﴿ سورة الشورى ﴾		
(شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ. . .)	13	159
(مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ)	20	124

الآية	رقمها	الصفحة
(فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ. وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)	36–38	339 349

﴿ سورة الزخرف ﴾

الآية	رقمها	الصفحة
(وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ)"	44	353

﴿ سورة الجاثية ﴾

الآية	رقمها	الصفحة
(ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ)	18	159

﴿ سورة الفتح ﴾

الآية	رقمها	الصفحة
(وَلَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا)	25	366

﴿ سورة الحجرات ﴾

الآية	رقمها	الصفحة
(. . . فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ . .)	9	262
(. . وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا . .)	12	319
(يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)	13	46

﴿ سورة الذاريات ﴾

الآية	رقمها	الصفحة
(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)	56	270

﴿ سورة الحديد ﴾

الآية	رقمها	الصفحة
(لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ)	25	30 303 392

﴾ سورة المجادلة ﴿		
(كتب الله لأغلبن أن ورسلي إن الله قوي عزيز)	21	30
﴾ سورة الحشر ﴿		
(وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)	7	167
﴾ سورة الممتحنة ﴿		
(. . وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ. . . .)	12	317 323
﴾ سورة الصف ﴿		
(إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ)	4	105
﴾ سورة الطلاق ﴿		
(. . . وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ. . .)	6	381
﴾ سورة الملك ﴿		
(. . . لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا . . .)	2	271
(أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)	14	122
﴾ سورة المزمل ﴿		
(وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ)	20	268
﴾ سورة الشمس ﴿		
(قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا)	-9 10	125
﴾ سورة العصر ﴿		
(وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ)	3-1	270

﴿ سورة قريش ﴾		
(فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ)	4–3	263

فهرس الأحاديث

مرتبة هجائيا

"إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع. فمن قضيت له بحق أخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار"	55
"إنما أنا قاسم وخازن، والله يعطي"	389
"إني، والله، لا أعطي أحدا ولا أمنع أحدا، وإنما أنا قاسم أضع حيث أمرت"	368
"بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا في معروف..."	323
"ثم كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي"	198
"حكمي على الواحد، حكمي على الجماعة"	170
"خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم"	42
"خير الخيل الأدهم الأقرح الأرثم محجل الثلاث مطلق اليمين فإن لم يكن أدهم فكميت على هذه الشية"	169
"دعه؛ لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه"	334
"السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"	47
"الشاهد يرى ما لا يراه الغائب"	169
"شهدت غلاما حلف المطيبين فما أحب أن أنكثه وإن لي حمر النعم"	299
"اغزوا باسم الله في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا..."	288
"فإني إنما ظننت ظنا.."	169
"فمن رغب عن سنتي فليس مني"	303
"كلكم راع فمسئول عن رعيته؛ فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عنهم، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم، والعبد راع على مال سيده وهو مسئول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"	53
"كلكم راع وكلكم مسئول ، فالإمام راع وهو مسئول..."	52
"لا حمى إلا لله ورسوله"	377
"لا ضرر ولا ضرار"	117

"وأنا أقوله الآن؛ من استعملناه منكم على عمل فليجئ بقليله وكثيره، فما أوتي منه أخذ، وما نهي عنه انتهى"	
"من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه"	169
"من كان لنا عاملا فليكتسب زوجة فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادما فإن لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا"	297
"من كره من أميره شيئا فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية"	294
"من ولي من أمور أمتي شيئا ثم لم يجتهد لهم ولم ينصح فالجنة عليه حرام"	375
"هذا ما أوتيت ولست أزيدك حتى أزاد"	167
"هما ركعتان كنت أؤديهما بعد الظهر فشغلني عنهما الوفد"	164
"وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد.."	64
"وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به"	305
"وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ﷺ، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره"	64
"ولا يقتل مسلم بكافر"	302
"وليتمن الله هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت ما يخاف إلا الله"	264
"ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني، وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به، فإن أمر بتقوى الله وعدل، فإن له بذلك أجرا، وإن قال بغيره، فإن عليه منه"	294
"يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها"	356

فهرس المصادر والمراجع

المؤلفات

1. **الآجري** محمد بن الحسن، الشريعة، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403

2. **آل سعود** عبد العزيز بن سطام بن عبد العزيز، اتخاذ القرار بالمصلحة، رسالة دكتوراه، سلسلة ألف رسالة علمية، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1426هـ، 2005م.

3. **الآمدي** سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت، 1406هـ، 1986م

أبوزهرة محمد

4. أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، دت.

5. تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة 1996م

6. **أبوزيد** محمد عبد الحميد، سلطة الحاكم في تغيير التشريع شرعا وقانونا، رسالة دكتوراه، دار النهضة العربية، القاهرة، 1984م

7. **أبو السعود** محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1411هـ، 1990م

8. **أبو الفتوح** أبوالمعاطي، حتمية الحل الإسلامي، تأملات في النظام السياسي، ط2، الأندلس للإعلام، القاهرة، 1407هـ 1987م

9. **أبو يعلي** محمد بن الحسين الفراء، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ، 1983م

10. **أحمد** منظور الدين، النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث، تعريب: عبد المعطي أمين قلعجي، عبد الجواد خلف، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، 1409هـ، 1988م

11. **الأحمد نكري** عبد رب النبي بن عبد رب الرسول، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون المسمى: دستور العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ، 2000م
12. **أسد** محمد، منهاج الإسلام في الحكم، نقله إلى العربية: منصور محمد ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ط6، 1983م
13. **الأسنوي** عبد الرحيم بن الحسن أبو محمد (704-772هـ)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1400هـ
14. **الأصبهاني** أحمد بن عبد الله أبو نعيم، فضيلة العادلين من الولاة ومن أنعم النظر في حال العمال والسعاة، ضبط وتعليق: أبوعبيدة مشهور آل سلمان، دار الوطن، 1418هـ،1997م

الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب،

15. المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد خليل عيناني، دار المعرفة، بيروت، 1418هـ، 1998م
16. الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، دار الوفاء، المنصورة، ط2، 1408هـ، 1987م
17. **أمير بادشاه** محمد أمين (ت 972 هـ)، تيسير التحرير، دار الفكر، دم، دت. وهو شرح لكتاب التحرير لمحمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن همام الدين
18. **الأنصاري** عبد الحميد إسماعيل، نظام الحكم في الإسلام، دار قطري بن الفجاءة، الدوحة، 1405هـ، 1985م.
19. **الإيجي** عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، كتاب المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، 1997.
20. **البدوي** يوسف، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، عمان، 1421هـ، 2000م
21. **بسيوني** عبد الغني، النظم السياسية: أسس التنظيم السياسي، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1991م
22. **البغدادي** أحمد بن علي بن برهان ، الوصول إلى الأصول، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض،1404هـ،1984م

23. **البغدادي** أحمد مبارك، دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، مكتبة الفلاح، الكويت 1408هـ

24. **البغدادي** عبد القاهر، أصول الدين، دار المدينة، بيروت، 1928م.

25. **البغوي** أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، ط4، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1417 هـ، 1997م.

26. **بلقزيز** عبد الإله، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002.

27. **ابن أبي الدم** الحموي، كتاب أدب القضاء (وهو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات)، تحقيق: مصطفى الزحيلي، دار الفكر، دمشق، 1402هـ، 1982م.

28. **ابن أبي الربيع** شهاب الدين أحمد بن محمد، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق: حامد ربيع، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1400هـ، 1980م

29. **ابن أبي شيبة** عبد الله بن محمد، المصنف في الأحاديث والآثار، مكتب الدراسات والبحوث، دار الفكر، بيروت، 1409 هـ، 1989م

ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (544-606هـ)

30. جامع الأصول، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الفلاح، مكتبة دار البيان، 1392هـ، 1972م

31. النهاية في غريب الحديث والأثر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1422هـ، 2001م

32. **ابن الأثير** علي بن محمد بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت، 1427هـ، 2006م

33. **ابن الأزرق** أبو عبد الله محمد (ت896 هـ)، بدائع السلك في طبائع الملك، دراسة وتحقيق: محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، (ليبيا، تونس)، دت

34. **ابن أعثم** أبو محمد أحمد الكوفي، كتاب الفتوح، دار الندوة الجديدة، بيروت، دت

35. **ابن الباقلاني** أبوبكر محمد بن الطيب، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبطه وقدم له وعلق عليه: محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، دت

36. **ابن بدران** عبد القادر الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401هـ

ابن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

37. الحسبة، تحقيق: صالح عثمان اللحام، الدار العثمانية ودار ابن حزم، بيروت، 1424هـ، 2004م

38. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، قصر الكتاب، البليدة، دت

39. مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط

40. المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، وهو مختصر منهاج السنة، اختصره الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: محب الدين الخطيب، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد السعودية، الرياض، 1418هـ

41. منهاج السنة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، دت

42. **ابن جعفر** قدامة، السياسة من كتاب الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتعليق: محمد حسن الزبيدي، دار الرشيد، بغداد، 1981

43. **ابن جماعة** بدر الدين، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط2، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، 1407هـ، 1987م.

44. **ابن الجوزي** أبو الفرج عبد الرحمن (ت597هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، ط2، مكتبة دار الباز مكة المكرمة، ودار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ

45. **ابن حبان** أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، الثقات، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، 1395هـ، 1975م.

46. **ابن حجر** أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط3، دار السلام، الرياض، دار الفيحاء، دمشق، 1421هـ، 2000م.

47. **ابن حزم** أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة العاصمة، القاهرة، دت

48. **ابن خلدون** عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مؤسسة العلمي للمطبوعات، بيروت، 1391هـ 1971م

49. **ابن رشد** أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد (ت595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ.

50. **ابن رضوان** أبو القاسم عبد الله بن يوسف النجاري المالقي، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق: سليمان معتوق الرفاعي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2002م

51. **ابن سعد** أبو عبد الله محمد بن منيع البصري الزهري، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م

52. **ابن سلام** أبو عبيد القاسم، كتاب الأموال، تحقيق: محمد خليل هراس، ط3، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1401هـ، 1981م

53. **ابن سلام** أبو عبيد القاسم، كتاب الأموال، تحقيق: محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1401هـ، 1981م

54. **ابن شبه** أبو زيد عمر النميري البصري (173هـ، 262هـ)، تاريخ المدينة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، دار الفكر، قم إيران، 1410ق، 1386ش (كذا)

55. **ابن صالح** عمر، مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام، دار النفائس، عمان، 1423هـ-2003هـ

56. **ابن عابدين** محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، بيروت، 1415هـ، 1995م

57. **ابن عادل** عمر بن علي الدمشقي (ت بعد 886)، تفسير اللباب، دار الكتب العلمية، بيروت، دت

ابن عاشور محمد الطاهر

58. أصول النظام الاجتماعي، الشركة التونسية للتوزيع، الدار الجزائرية للكتاب، 1979م

59. التحرير والتنوير، الدار التونسية، المؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر)، تونس، 1984م
60. كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا، الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1976م
61. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، ط2، دار النفائس، عمان، الأردن، 1421هـ، 2001م
62. **ابن عدي** يحيى ت 363هـ، تهذيب الأخلاق، ط2، نشر جرجس فيلوثاؤس عوض، القاهرة، 1913م.

ابن العربي أبو بكر

63. أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، دت
64. العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب، المكتبة العلمية، بيروت، 1406هـ، 1986م
65. **ابن عطية** أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت546هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ، 1993م

ابن القيم الجوزي أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي

66. إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، بيروت، دت
67. زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط، ط14، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت، الكويت 1407هـ، 1986م
68. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، دت
69. **ابن فرحون** برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم بن محمد، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1406هـ، 1986م
70. **ابن قتيبة** أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، تأويل مختلف الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، دت.

ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي (541-620هـ)

71. روضة الناظر وجنة المناظر، دار الكتاب العربي، بيروت، 1401هـ، 1981م

72. المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1403هـ، 1983م
73. **ابن كثير** أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت 774 هـ)
74. البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، 1408 هـ، 1988م
75. تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ، 1999م
76. السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد الجزء الأول دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1396 هـ، 1971م
77. **ابن مفلح** محمد المقدسي الحنبلي (ت763هـ)، الآداب الشرعية والمنح المرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ، 1996م
78. **ابن النجار** محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1418هـ، 1997م

ابن نجيم زين بن إبراهيم بن محمد

79. الأشباه والنظائر، مطبوع مع شرحه: غمز عيون البصائر للحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ، 1985م
80. البحر الرائق، دار المعرفة، بيروت، دت
81. **ابن نظام الدين** عبد العلي محمد الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور، بهامش المستصفى للغزالي ط2، دار الكتب العلمية بيروت، 1403هـ-1983م
82. **ابن الوزير** المغربي، رسالة في السياسة، ضمن مجموعة رسائل السياسة الشرعية، تحقيق: محمد إسماعيل الشافعي، وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ، 2003م
83. **البهوتي** منصور بن يونس الحنبلي (ت1051)، كشاف القناع عن متن الإقناع لموسى بن أحمد الحجازي الصالحي (ت960هـ)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ، 1997م
84. **البوصيري** أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل (الحافظ)، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، دار الوطن، دم، 1420هـ - 1999م

البوطي محمد سعيد رمضان

85. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية،ط6، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000،1421م

86. الجهاد في الإسلام "كيف نفهمه وكيف نمارسه"، ط2 دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1420هـ، 1999م

87. منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، ط3 (إعادة)، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1421هـ، 2000م

88. **البيهقي** أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي ت 458هـ، السنن الكبرى، دار الفكر، دار الفكر، دم، دت

بيرم محمد بن حسين بيرم المشهور ببيرم الأول (ت1214هـ)

89. رسالة في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد الصالح العسلي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 1423هـ، 2002م.

90. السياسة الشرعية المطابقة للقواعد الفقهية، إعداد ودراسة: إسماعيل حفيان، بحث لنيل الإجازة في الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، 1999-2000م. وهو تحقيق للرسالة نفسها المذكورة قبلها.

91. **البيهقي** أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، الأسماء والصفات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دت

92. **تاج** عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، من منشورات مجلة الأزهر، عدد رمضان 1415هـ.

93. **الترابي** حسن، تجديد الفكر الإسلامي، دار البعث، قسنطينة، 1990م

94. **الجابري** محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م

95. **الجذبتي** محمود بن إسماعيل بن إبراهيم، الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض،1417هـ، 1996م

الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف (740-817)

96. شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، مطبعة السعادة، القاهرة، 1909م

97. التعريفات، تحقيق: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، 1991

الجصاص أبو بكر أحمد بن علي الرازي

98. أحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، دت

99. الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، 1405هـ، 1985م

الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله

100. كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1405هـ، 1985م

101. غياث الأمم في التياث الظلم، المعروف بالغياثي، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط2، دون ناشر ولا مكان، 1401هـ

102. البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ، 1997م

103. **حاجي خليفة** مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي (ت1067)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1429هـ، 2008م

104. **الحبابي** محمد عزيز، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، القاهرة، 1972

105. **حسان** حسين حامد، نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، مكتبة المتنبي، القاهرة، 1981.

106. **الحصني** تقي الدين، كتاب القواعد، دراسة وتحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، مكتبة الرشد، شركة الرياض للنشر والتوزيع، الرياض، 1418هـ، 1997م

107. **الحطاب** محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي (902-954هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ط3، دار الفكر، دم، 1412هـ، 1992م

108. **الحكيم** سعيد، الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1987.

109. **حلمي** محمود، نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، دون ناشر، 1401هـ

110. **حماد** نزيه، نظرية الولاية في الشريعة الإسلامية، دار القلم، دمشق، الدار الشامية بيروت، 1414هـ، 1994م

111. **الحمد** تركي، السياسة بين الحلال والحرام، دار الساقي، بيروت، 2000

112. **حمزة** محمود، الفرائد البهية في القواعد الفقهية، دار الفكر، 1236-1305هـ

113. **الحموي** أحمد بن محمد الحنفي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ، 1985م

114. **الخضري** محمد، إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء، تحقيق: عبد العزيز السيروان، دار الإيمان، بيروت، 1982م

115. **الخطيب** سليمان، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، دم، دت

116. **الخفيف** علي، "بحث في الخلافة العامة" دون ناشر ولا تاريخ ولا مكان. من خزانة مكتبة الشيخ علي الخفيف رحمه الله بكلية الحقوق جامعة القاهرة. وهو بحث مرقون إلا أنه أشبه بالمخطوط، وفيه تصحيحات بقلم الرصاص في مواضع متعددة

117. **خلاف** عبد الوهاب، السياسة الشرعية، دار الأنصار، القاهرة، 1397هـ

118. **خليفة** إبراهيم بن يحيى الشهير بدده أفندي (ت 973هـ)، السياسة الشرعية، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، دت.

119. **خليفة** ناصر علي، الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير في الفقه الإسلامي، مطبعة المدني، القاهرة، 1412هـ،1992م

خليل فوزي

120. دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (28)، القاهرة، 1417هـ، 1996م

121. المصلحة العامة من منظور إسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1424هـ، 2003م

122. **الخن** مصطفى سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ، 2000م

الدريني محمد فتحي

123. الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ، 1984م

124. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407-1987م

125. نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ط4، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408، 1988

126. **الدسوقي** محمد بن أحمد بن عرفة المالكي (ت 1230هـ)، حاشيته على الشرح الكبير لأحمد بن محمد العدوي المعروف بالدردير (ت1201هـ)، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ، 2003م

الدهلوي أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم

127. حجة الله البالغة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ، 1995م

128. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، 1385هـ

الرازي فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي(544هـ-606هـ)

129. مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، 1401هـ، 1981م.

130. المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1412هـ، 1992م

131. **ربيع** حامد، نظرية القيم السياسية، محاضرات ألقيت في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، 1974م

132. **رضا** محمد رشيد (ت1354)، تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م

133. **الريس** محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ط7، دار التراث، القاهرة، دت

الريسوني أحمد

134. الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع، ضمن: الاجتهاد "حوار مع جمال باروت"، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، 1420هـ، 2000م، ص63.

135. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط4، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1416هـ، 1995م

الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله

136. البحر المحيط، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، دار الكتبي، القاهرة، 1414هـ، 1994م

137. البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار أحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، 1376 هـ،1957 م

138. المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، 1405.

139. **الزنجاني** شهاب الدين محمود بن أحمد ، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، مكتبة العبيكان، الرياض، 1420هـ، 1999م

140. **السالوس** علي أحمد، أثر الإمامة في الفقه الجعفري وأصوله، ط2، المؤسسة الأفروعربية، القاهرة، 1402هـ، 1982م

السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي

141. الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ، 1991م

142. معيد النعم ومبيد النقم، المكتبة العصرية، بيروت،1428هـ، 2007م

143. **السبكي** تقي الدين علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، تحقيق حسام الدين المقدسي، دار الجيل، بيروت، 1412هـ، 1992م.

144. **السخاوي** شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، دار الكتاب العربي، دم، دت.

السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل

145. أصول الفقه، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414 هـ، 1993م

146. شرح كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: صلاح الدين المنجد، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، القاهرة، 1971م

147. **السنهوري** عبد الرزاق، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة نادية السنهوري، ومراجعة توفيق الشاوي، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993.

السيوطي جلال الدين عبد الرحمن

148. الأشباه والنظائر، ط3، دار الفكر، بيروت، دت.

149. عبد الرحمن السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: أحمد زهوة، سعيد العيدروسي، ط3، دار الكتاب العربي، 1422هـ، 2002م

الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي

150. الموافقات، ضبط وتعليق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الجيزة، مصر، 1421هـ

151. الاعتصام، دار اشريفة، دت، دم.

الشافعي محمد بن إدريس أبو عبد الله (150 – 204هـ)

152. الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، دت

153. الأم، مع مختصر المزني، ط2، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1403 هـ، 1983م.

154. **الشاوي** توفيق، فقه الشورى والاستشارة، ط2، دار الوفاء، المنصورة، مصر، 1413هـ، 1992م

155. **شلبي** محمد مصطفى، تعليل الأحكام، ط2، دار النهضة العربية، بيروت 1401هـ، 1981م.

156. **شلتوت** محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، ط16، دار الشروق، 1412هـ، 1992م

الشوكاني محمد بن علي بن محمد

157. القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، تحقيق: عبد الرحمن عبد الخالق، دار القلم، الكويت، ط3، 1403هـ، 1983م

158. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق: محمد سعيد البدري، ط2، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط2، 1413هـ

159. فتح القدير، دار الفكر، بيروت، دت

160. **الصدر** محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، 1411هـ، 1991م

161. **الصنعاني** أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ

162. **الصنعاني** أحمد، الغصون المياسة، تحقيق: أيمن عبد الجابر البحيري، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1421هـ، 2001م

163. **الطبري** أبو جعفر محمد بن جرير

164. تاريخ الأمم والملوك، طبعة قوبلت على النسخة المطبوعة بمطبعة (بريل) بمدينة ليدن، 1879م، راجعه وصححه وضبطه نخبة من العلماء.

165. جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، 1420هـ، 2000م

166. **الطرابلسي** علاء الدين، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر، دت، دم.

الطماوي سليمان محمد

167. عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، -دراسة مقارنة- ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1976م

168. السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي دراسة مقارنة، ط5، جامعة عين شمس، 1986

169. **الطوفي** نجم الدين أبو الربيع سليمان، رسالة في المصلحة، منشور ضمن: عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ط6، دار القلم، الكويت، 1414هـ، 1993م

170. **العالم** يوسف، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط3، دار الحديث القاهرة، والدار السودانية الخرطوم، 1417هـ، 1997م

171. **عبد الجبار** أبو الحسن القاضي الأسدآبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: عبد الحليم محمود وسليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دم، دت

172. **عبد الخالق** عبد الغني، حجية السنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتوتغارت، ألمانيا، دار القرآن الكريم، بيروت، 1407هـ، 1986م

173. **عبد السلام** جعفر، الإسلام وحقوق الإنسان، العدد الرابع من سلسلة فكر المواجهة، رابطة الجامعات الإسلامية، القاهرة، 1423هـ، 2002م.

174. **عبد الكريم** فتحي، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1404هـ، 1984م.

175. **عبد النور** ناجي، المدخل إلى علم السياسة، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، 2007.

176. **العروي** عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء، 2001.

177. **عز الدين** عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (660هـ)

178. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ط2، دار الجيل، بيروت، 1400هـ، 1980م.

179. الفوائد في اختصار المقاصد (القواعد الصغرى)، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، 1416هـ

180. شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ، 2003م

181. **عزت** هبة رؤوف، المرأة والعمل السياسي، رؤية إسلامية، دار المعرفة، الجزائر، 2001م

عطية جمال الدين

182. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار التنوير، الجزائر، 1425-2004

183. النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مطبعة المدينة، دم، 1407هـ

184. **العلائي** خليل بن كيكلدي الشافعي (ت761هـ)، تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، دار الكتب الثقافية، الكويت، دت.

185. **علوان** فهمي محمد، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1989م.

186. **عمار** حامد، الجامعة بين الرسالة والمؤسسة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1416هـ، 1996م

187. **العنقري** أحمد بن محمد، نقض الاجتهاد، دراسة أصولية، مكتبة الرشد، الرياض، 1422هـ، 2001م

188. **العوا** محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، 1410هـ، 1989م

عودة عبد القادر

189. الإسلام وأوضاعنا السياسية، الزيتونة للإعلام والنشر، باتنة، دت
190. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ، 2005م
الغزالي أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد
191. الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ، 1988م
192. إحياء علوم الدين، دار الكتاب العربي، دت، دم
193. المستصفى في علم الأصول،ط2، دار الكتب العلمية بيروت، 1403هـ-1983م
194. المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط3، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1419هـ، 1998م
195. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق حمد الكبيسي، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، 1390هـ-1971م
196. فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومي للطباعة والنشر، القاهرة، 1383هـ، 1964م
197. **الغزالي** محمد
198. الإسلام والاستبداد السياسي، تحقيق: مسعود فلوسي، دار ريحانة، الجزائر، 1420هـ، 1999م
199. كيف نفهم الإسلام، دار الكتب، الجزائر، دت
200. **الغزنوي** جمال الدين، كتاب أصول الدين، تحقيق: عمر وفيق الداعوق، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1998م.
201. **الفاسي** علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، دت.
202. **الفنجري** أحمد شوقي، الحرية السياسية في الإسلام، ط2، دار القلم، الكويت، 1403هـ، 1983م.
203. **فوكوياما**، نهاية التاريخ، ترجمة حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت، 1413هـ، 1993.

204. **قاسم** محيي الدين، السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1417هـ، 1997م

205. **القاسمي** ظافر، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي "الحياة الدستورية"، دار النفائس، بيروت، 1985

القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس،

206. أنوار البروق في أنواء الفروق الشهير بالفروق، عالم الكتب، بيروت، دت

207. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، 1418هـ، 1997م

208. الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تعليق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط2 بيروت، 1416هـ، 1995م

209. **القرشي** غالب عبد الكافي، أوليات الفاروق في الإدارة والقضاء، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1410هـ، 1990م

القرضاوي يوسف

210. من فقه الدولة في الإسلام، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1419هـ، 1999م

211. السنة مصدرا للمعرفة والحضارة، ط2، دار الشروق، بيروت، 1418هـ، 1998.

212. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ، 2000م

213. المدخل لدراسة السنة النبوية، مؤسسة الرسالة، 1421هـ، 2000

214. شريعة الإسلام، دار الشهاب، باتنة، 1988م

215. مدخل لمعرفة الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ، 2001م.

216. مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، 1411هـ، 1991م.

217. **القرطبي** أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ، 2000م

218. **القصار** علي بن عمر المالكي ت397هـ، المقدمة في الأصول، مع تعليق محمد بن الحسين السليماني، أستاذ بجامعة الجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996

219. **قطب** سيد، في ظلال القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1391هـ، 1971م

220. **قويسي** حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1413هـ، 1993م

221. **الكفوي** أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (1094)، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ، 1998م

222. **كنون** محمد بن المدني، حاشيته على شرح الزرقاني لمتن خليل، بهامش حاشية الرهوني، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1306هـ.

223. **اللخمي** رمضان عبد الودود، التعليل بالمصلحة عند الأصوليين، دار الهدى للطباعة، القاهرة، 1407هـ، 1987م

224. **مالك** بن أنس إمام دار الهجرة، الموطأ، كتاب البيوع، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979

225. **الماوردي** علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط3، دار الكتاب العربي، 1420هـ، 1999م

المبارك محمد

226. آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي، ط3، دار الفكر، بيروت، 1970

227. نظام الإسلام، الحكم والدولة، ط4، دار الفكر، بيروت، 1401هـ، 1981م

228. **المحب الطبري** أبو جعفر أحمد، الرياض النضرة في مناقب العشرة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ، 1984م

229. **مدكور** محمد سلام، الحكم التخييري أو نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء (بحث مقارن)، رسالة دكتوراه، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965م

230. **المرير** محمد، الأبحاث السامية في المحاكم الإسلامية، معهد الجنرال فرنكو للأبحاث العربية الإسبانية، تطوان، 1951م.

231. **مسلم** أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل، دار الأفاق الجديدة، بيروت، دت.

232. **المقريزي** تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي (ت845هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ط2، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1987

233. **المواق** محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري(ت897هـ)، التاج والإكليل شرح مختصر خليل، بهامش مواهب الجليل، دار الفكر، 1412هـ، 1992م
234. **المودودي** أبو الأعلى ، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، دار الفكر، دم، دت.
235. **موسى** فرح، رسالة في الولاية السياسية، مقاربة نظرية بين الفقه والفلسفة، دار الهادي، بيروت، 1421هـ، 2000م
236. **ميارة** أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي ت1072هـ، شرح ميارة الفاسي على تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام لابن عاصم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ، 2000م
237. **الناصر** محمد الحاج، الإسلام وانتزاع الملك للمصلحة العامة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1411هـ، 1991م.
238. **النجار** عبد المجيد، فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999.
239. **النووي** أبو زكريا، شرح صحيح مسلم بهامش إرشاد الساري شرح صحيح البخاري للقسطلاني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404هـ.
240. **الهاشمي** محمود، مصدر التشريع ونظام الحكم في الإسلام، مطبعة نمونة، قم، إيران، 1408هـ.
241. **الهيثمي** بن حجر أحمد بن محمد بن علي السعدي الأنصاري (ت974هـ)، الصواعق المحرقة، مكتبة القاهرة، 1385هـ
242. **الهيثمي** نور الدين علي بن أبي بكر (735هـ- 807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بتحرير الحافظين: العراقي وابن حجر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408 هـ، 1988م
243. **الونشريسي** أحمد بن يحيى بن محمد (834هـ- 914هـ)
244. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، نشر وزارة الأوقاف المغربية، الرباط، 1401هـ 1981م
245. كتاب الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية، نشر وتعليق محمد الأمين بلغيت، لافوميك، دت.

246. **ياسين** عبد الجواد، السلطة في الإسلام "العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي، الدار البيضاء، بيروت، 1998م

247. **يوسف** أحمد، تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة وصلتها بالتشريع الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دت

الموسوعات والمعاجم

248. **ابن منظور** محمد بن مكرم الأفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت

249. **الجرجاني** علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ

250. **الفيروزآبادي** مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الكتاب العربي، دم، دت

251. **الفيومي** أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت، دت

252. **القونوي** قاسم بن أمير علي، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق: أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، دار الوفاء، جدة 1406هـ

253. **المطرزي** أبو الفتح ناصر الدين، المغرب في ترتيب المعرب، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1999م

254. **الموسوعة** الفقهية، تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ج17: ط2، دار السلاسل، الكويت. وج26: مطابع دار الصفوة، مصر. طبعت الموسوعة بين 1404هـ و1417هـ.

255. Le nouveau Littré, editions Garnier, Paris, 2008

256. petit Robert1, Paris, 1979.

الرسائل العلمية:

257. **إبراهيم** أحمد محمد، المسؤولية السياسية للحكومة في النظام البرلماني، رسالة دكتوراه قدمت بكلية الحقوق، جامعة عين شمس، 1412هـ، 1991م.

258. **ابن تبانة** جمال الدين أبوبكر المصري (686-768هـ)، المختار من كتاب تدبير الدول، دراسة وتحقيق: إبراهيم عيد صايل، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، 1402هـ، 1982م.

259. **ابن حمو** رحيمة، السلطة التشريعية للخليفة وضوابطها، معهد الشريعة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1418هـ، 1998م

260. **طايل** فوزي محمد، أهداف ومجالات السلطة في الدولة الإسلامية دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، دت

261. **عبد القادر** محمد محمد عبد الحي، السياسة الشرعية وأثرها في تحقيق مصالح الناس، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، دت

262. **القاضي** عبد الله محمد محمد، السياسة الشرعية كمصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، القاهرة، 1399هـ، 1979م

263. **مرادي** زهراء محمد محمد حاجي، الأمة وعلاقتها بأولي الأمر، رسالة ماجستير، قسم الشريعة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2000م

264. **الهاشمي** محمد أحمد هلال، الثابت والمتغير في نظام الحكم الإسلامي، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب جامعة الرباط، 1417-1418هـ، 1996-1997م

265. **المقدسي** أبو شامة (ت599-665هـ، المحقق من علم أصول الفقه فيما يتعلق بأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم، دراسة وتحقيق: أحمد صباح ناصر الملا الفضيلي، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1414هـ، 1904م

البحوث والمقالات

266. **ابن باديس** عبد الحميد ، الخلافة أم جماعة المسلمين، آثار ابن باديس، إعداد وتصنيف: عمار طالبي، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر، 1388هـ، 1968م

267. **ابن باديس** عبد الحميد، الوحدة العربية، هل بين العرب وحدة سياسية؟، آثار ابن باديس، المرجع السابق

268. **البوطي** محمد سعيد رمضان، السنة مصدرا للتشريع ومنهج الاحتجاج بها، مجلة المسلم المعاصر، السنة 15، ع58، ربيع الثاني، جمادى الثانية، 1411هـ.

269. **حمادة** خليل حسن، جهود العلماء في بيان أقسام السنة، مجلة جامعة الأمير عبد القادر، العدد9، 1422هـ، 2001م

270. **الخفيف** علي، السنة التشريعية، مجلة البحوث والدراسات العربية، ع1، ذو الحجة، 1388هـ.

271. **ضميرية** عثمان جمعة، وظيفة الدولة في الشريعة الإسلامية، مجلة البحوث الإسلامية، العدد38.

272. **عارف** علي عارف، تولي المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر، مجلة التجديد، العدد2 السنة1

273. **الفيلالي** مصطفى، مجالات الوحدة الإسلامية وسبل الاستفادة منها، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، العدد الرابع، 1408هـ-1988م.

274. **هويدي** فهمي، استدعاء الفقه إلى قلب العصر، مجلة العربي، عدد 342، ماي 1987م.

فهرس الموضوعات

ملخص الرسالة

إن العناية بالولاية العامة والعمل على تجديدها، مرحلة ضرورية في سبيل إصلاح أحوال الأمة وإعادة إحياء نهضتها؛ ذلك أن استبداد السلطة كان على رأس العوامل التي ساهمت في تقهقر المسلمين وتراجعهم؛ فزيادة على ما تسبب فيه من هزائم وما ضيعه من مصالح، فقد أورث أزمة الثقة في الحكام وغيب الانسجام بين القوى المؤثرة في المجتمع، فليس غياب تطبيق أحكام الشريعة هو وحده السبب فيما تعانيه أمتنا اليوم من فاقة حضارية، وإنما تقصير القائمين على الأمر في إصلاح أحوالها والعمل على تنميتها، فضلا عن حمايتها وحماية مصالحها.

ولا شك أن غاية كل جهد مخلص يبذل في عصرنا هذا، هو النهوض بهذه الأمة والرجوع بها إلى مركز الخلافة الذي شرفها الله به، ولما كان هذا الدين إنما جاء بمصالح العباد في الدارين، فقد برز الاهتمام بالمصلحة الشرعية، وأجريت حولها الدراسات بهدف تطوير أساليب الاجتهاد تحقيقا لمقاصد الشريعة وتماشيا مع معطيات العصر. إلا أن هذه الدراسات اهتمت بالمصلحة الشرعية من جانبها التشريعي، ولم يحض الجانب السياسي منها بالعناية اللازمة، إلا في إطار ضيق، وفي سياق البحث في السياسة الشرعية عموما، فلم تخصص بالبحث إلا نادرا، وما وجد منها لم يبتعد كثيرا بالمصلحة عن إطار الدراسات الأصولية القائمة على تعليل الأحكام الشرعية وصياغة أدوات الاستدلال الفقهي.

يسلط هذا البحث الضوء على المصلحة التي أوكلها الشارع إلى اجتهاد أولي الأمر في سياسة أمور الناس، لا على المصلحة التي تكفل الله تعالى بتشريع الأحكام على وفقها، ومن هنا جاء عنوانه: (البعد السياسي للمصلحة الشرعية دراسة في الولاية العامة للدولة). وهو يهدف إلى تحديد علاقة الولاية العامة بالمصلحة الشرعية، وبالتالي؛ بيان إمكانات الولاية العامة بإزاء الأمة بما خُوِّلته من النظر في المصالح العامة، وتحديد مسؤوليتها في ذلك، وبيان إمكانات الأمة في مواجهة الحكام، لمنع الانحراف بالسلطة عن غاياتها، والتفريط في أهدافها.

يحاول البحث إثبات بعدين للمصلحة الشرعية: بعد تشريعي وضع الشارع الأحكام بمقتضاه، وبعد تدبيري سياسي؛ بعضه مفوض للمكلف، وبعضه موكول إلى أولي الأمر فيما له صلة بالشؤون العامة، فهي ليست على اصطلاح واحد عند الأصوليين والفقهاء، ولها طبيعة خاصة في مجال التدبير السياسي. وقد اعتمد البحث منهجين: الاستقرائي والوصفي، في دراسة نصوص الكتاب والسنة النبوية وما تعلق بهما من مؤلفات تفسيرية وشارحة، وكتب أصول الفقه وغيرها من مصادر الفقه الإسلامي القديم منه والحديث... فتحصل من ذلك تصور معين

للمصلحة الشرعية، يجمع بين ما توحي به النصوص من معان ومقاصد، وبين ما استقر عند الفقهاء من قناعات بشأنها، ثم تنزيل ذلك على ما تفرضه معطيات العصر في مجال الدولة والسلطة القائمة على شؤونها، متوخيا التنظير سعيا إلى تأسيس المفاهيم، مستحضرا الواقع السياسي الراهن، الذي يبتعد بوضوح عن منهج الإسلام في الحكم وفي إدارة شؤون المجتمع، فلم يعتن بالتطبيقات العملية إلا بالقدر الذي يوضح الرؤية ويكشف عن الغرض.

ولتأسيس الإطار النظري الذي يكشف عن المصلحة التدبيرية وتحقيق الغاية من دراستها، اشتمل الموضوع على عناصر أربعة: أولها عن الولاية العامة القائمة على هذه المصلحة، والثاني عن المصلحة الشرعية عموما؛ وأهمية تقسيماتها بالنسبة لوظيفة الولاية العامة، وتحديد موقع المصلحة المنوطة بالولاية العامة من عموم المصلحة الشرعية بناء على تقسيم جديد لم يظهر في الدراسات التي عنيت بتقسيمها، ليتم استخلاص البعد السياسي للمصلحة الشرعية متمثلا في المصلحة التدبيرية. ثم اعتنى العنصر الثالث بدراسة السياسة الشرعية ومعالم المصلحة التدبيرية مفهوما ومضمونا، وركز الرابع على التكييف الشرعي للمصلحة التدبيرية من زاويتين متكاملتين؛ باعتبارها سلطة تقديرية منضبطة منحت لأولي الأمر لأهداف وغايات معينة، وتحكمها ضوابط وقيود شرعية، ومن جهة كونها قيدا على تصرفاتهم، يؤثر على مشروعيتها، ويرتب المسؤولية على تخلفها.

ثم خلص البحث إلى عدد من النتائج ترجع في مجملها إلى أن شرعية السلطة في الإسلام، ليست قاصرة على مجرد الالتزام بنظامه القانوني، وإنما تتعدى ذلك إلى الالتزام بالعمل على تحقيق مصالح الإسلام والمسلمين، حيث يعتمد النظر في المصلحة على منهج متميز ضمن مقاصد الشريعة بمعنييها: الضيق المقتضي لحفظ الكليات الخمس المعروفة، والواسع الشامل لعمارة الأرض وتحقيق عبودية الإنسان لخالقه، وخلافته تعالى في الأرض، وهذا يستلزم بالضرورة أن تكون الأمة الشريك الأساسي في اتخاذ القرار السياسي المتعلق بهذه المصالح وفق شمولية الإسلام وعالميته، لأن الأمة الإسلامية هي الأحق بمركز الخلافة.

وكما أن المصلحة الشرعية سلطة تقديرية في يد الولاية العامة، فهي قيد عليها أيضا، هذا ما دلت عليه النصوص الشرعية، وعمل الخلفاء الراشدين؛ وبرز في قواعد الفقه الإسلامي. ورغم أن هذه المصالح قد تبدو في ظاهرها ذات مضمون سياسي، إلا أنها تنطوي على أبعاد فقهية قانونية، لأن توخي المصلحة واجب على أولي الأمر، فشرعت لها معالم وضوابط، وضمانات شرعية عند التطبيق، زيادة على الضمانات السياسية، أبرزها: إبطال تصرف أولي الأمر عند غيابها عن التصرف أصلا، أو عند عدم اكتمالها فيه...